MICAELA CUESTA

Teodicea e interrupción

Diálogos en torno al proyecto de una 'filosofía de la historia universal' de Hegel: Friedrich Nietzsche, György Lukács, Walter Benjamin y Theodor Adorno

UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

teseo

teseopress.com

TEODICEA E INTERRUPCIÓN

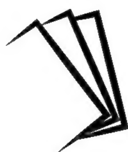
teseopress.com

teseopress.com

TEODICEA E INTERRUPCIÓN

Diálogos en torno al proyecto de una 'filosofía de la historia universal' de Hegel: Friedrich Nietzsche, György Lukács, Walter Benjamin y Theodor Adorno

Micaela Cuesta



teseopress.com

ISBN: 9789502916569

Compaginado desde TeseoPress (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 44873. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

teseopress.com

Agradecimientos

Las inquietudes que a continuación plasmo se remontan a mi formación de grado. En gran medida, ellas se gestaron en mi tránsito por "Las aventuras del marxismo occidental"; cátedra a la que debo muchas de mis lecturas, discusiones teóricas y entusiasmo por la tarea intelectual. Es a una de sus docentes, Gisela Catanzaro, a quien quisiera agradecer en primer lugar: sin su paciente trabajo y dedicación, además de su enorme generosidad, estas páginas no serían, sin dudas, las mismas. Tampoco puedo dejar de mencionar la amabilidad y hospitalidad de Horacio y Joaquín.

A Esteban Vernik, mi director, por tomarse el tiempo de leer detenidamente estos capítulos y notar sus imperfecciones, dándome la oportunidad de mejorarlos.

Agradezco también las clases de Ezequiel Ipar, los grupos de estudio en casa de Gisela con Cecilia Abdo Ferez, María Stegmayer, Claudio Béliz, Rodrigo Otonello y Juang Ha Kan.

Aprovecho para mencionar a quienes, atenta y afectuosamente, leyeron algunos de los capítulos que componen esta tesis y sugirieron atinadas modificaciones: Mauro Vallejo, Mariano Zarowsky, Patricia Ventrici y Florencia Greco.

A Leandro Araoz Ortiz, de la Secretaría, por su eficiencia y siempre buena predisposición. A la Universidad de Buenos Aires y al Consejo Nacional de Investigación científicas y técnicas (CONICET): sin su apoyo y confianza esta tarea no hubiera sido posible.

Por último, a las amigas que aún no nombré y con las cuales los momentos de tensión y angustia han sido y serán infinitamente más llevaderos: Laura Alcoba, Cecilia Calderón, Mariela Peller, Julia Ramos, Ana Julia Deniro, Emilce Bártoli, Inés de Mendonça.

A mi familia que, aunque lejos, siempre se la ingenia para estar cerca.

"Y me acuerdo, de golpe, tranquilo, de un sueño,
como si alguien me mostrase el interior de un cajón, abierto apenas,
cerrándolo en el momento en que me inclino,
cuando estoy empezando a adivinar lo que hay adentro".
Juan José Saer

teseopress.com

1

Introducción[1]

En el escenario contemporáneo, el fracaso del humanismo y el proclamado fin de los metarrelatos hace que se cuestione severamente la posibilidad de que la historia –su conocimiento– pueda ser mentada en términos de un "proyecto filosófico" que tenga pretensiones de universalidad. La idea misma de una 'filosofía de la historia', tal como fuera elaborada por Hegel, se vuelve –para muchos– si no anacrónica, ciertamente sospechosa, pues las críticas a las categorías que ella involucraba: tiempo, sujeto y totalidad, aunque no del todo novedosas[2], adquieren en la actualidad un protagonismo que domina los ejes del debate.

Una de las formas en que han quedado absorbidos los cuestionamientos de dichas nociones es la polémica modernidad-posmodernidad. Bajo este dominio se extiende un arco de oposiciones antinómicas tendientes, generalmente, a disolver las opacidades propias de la sedimentación histórica de las que ellas son recipientes. De este modo, a la concepción moderna de sujeto, caracterizado como pleno, idéntico a sí mismo, racional, se opone la de una subjetividad erigida en un juego de diferencias, y por tanto, fragmentada, incompleta, etc.. Lo propio sucede con

1 Lo que sigue es la reproducción de la tesis para optar por el título de Magister en Comunicación y Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Fue realizada bajo la dirección del Dr. Esteban Vernik y la co-dirección de la Dra. Gisela Catanzaro y defendida en marzo de 2010

2 Como veremos, muchas de esas críticas ya estaban presentes tanto en diversos escritos de F. Nietzsche como en las discusiones del así llamado "marxismo occidental".

la categoría de tiempo; el así llamado tiempo de la modernidad, reduciría la temporalidad histórica a un "transcurso homogéneo", en tanto "la posmodernidad expresaría un modo nuevo de experimentar la misma como fragmentaria y cambiante"[3]. En tercer lugar, en lo que respecta a la noción de totalidad, los posicionamientos se extreman. Así, la totalidad concebida bajo la figura de organismo (tributaria de las ciencias naturales) de la que podría predicarse armonía, evolución y continuidad, es leída por ciertos discursos de la posmodernidad como una categorización casi totalitaria del pensamiento que sería preciso rechazar. Este rechazo podría traducirse en términos epistemológicos con las siguientes denominaciones: "deconstrucción, descentramiento, desaparición, diseminación, demitificación, discontinuidad, diferencia, dispersión, etc."[4].

No obstante, muchos autores señalan la paradoja que encierran planteos de este tipo y subrayan la existencia de una "ideología posmoderna" que, al decir de Pablo Oyarzún, puede resultar "muy elocuente en su diatriba contra la totalidad [...], mientras al mismo tiempo el escenario en que su elocuencia hace eco sería el de la totalización"[5]. En una dirección semejante se inscriben –entre otros– los trabajos de Elías Palti, Eduardo Grüner y Fredric Jameson, quienes, sin renunciar a estas categorías, intentan reconstruir las tensiones que traccionan a las nociones de tiempo, sujeto y totalidad, de modo tal que la demarcación modernidad-posmodernidad, y con ella sus implicancias teóricas y epistemológicas, pierden su autoevidencia.

En tal sentido, Fredric Jameson sugiere, por ejemplo, que si "hasta hace muy poco" existía un acuerdo tácito acerca de aquellos rasgos de la modernidad que no eran

---

3 alti, E.: *Aporías. Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley*. Buenos Aires, Alianza, 2001, p.13.

4 Hassan, I. cit. por Oyarzún, P.: *La desazón de lo moderno. Problemas de la modernidad*. Arcis/Cuarto Propio, Chile, 2001, p. 58.

5 Oyarzún, P.: *La desazón de lo moderno. Problemas de la modernidad*. Arcis/Cuarto Propio, Chile, 2001, p. 58.

deseables (su ascetismo, su logocentrismo, su autoritarismo, etc), en la actualidad presenciamos el "retorno y restablecimiento de toda clase de cosas del pasado". Así, si uno de los logros más significativos de la posmodernidad había sido desacreditar a la 'filosofía' en su versión disciplinaria tradicional y promover la emergencia de nuevos tipos de pensamiento y de escritura conceptual, hoy "comenzamos a ser testigos del retorno de la filosofía tradicional en todo el mundo, empezando por sus más venerables subcampos, como la ética"[6]; aunque también reaparecen, una "filosofía política", una "economía política", una "estética", una historia de las ideas, etc..

Nada de esto, seguramente, era lo que tenía en mente J. F. Lyotard –uno de los representantes del discurso del fin de la modernidad– cuando repudiaba, junto con los grandes relatos –y con el mismo ahínco–, a aquellas narrativas más minúsculas de las formas de historiografía: filosóficas, literarias y otras. Ahora bien, para Jameson, de lo que esas re-emergencias darían cuenta, no es tanto de la dificultad de denunciar los grandes relatos históricos, como de la imposibilidad de prescindir de ellos: "el rechazo y el repudio del relato convocan una especie de retorno narrativo de lo reprimido y tienden a pesar de sí mismos a justificar su posición antinarrativa por conducto de otro relato que el argumento tiene mucho interés en ocultar decentemente"[7].

Pero quizás lo más significativo para nuestra investigación sea lo que el autor remarca en una nota al pie: "el ahistoricismo o antihistoricismo de los nuevos críticos enmascara un relato histórico o 'filosofía de la historia' operativa e ideológica más profunda"[8]. Lejos de ubicarse "por fuera" o "más allá" de aquella filosofía de la historia que

---

6 Jameson, F.: "Prefacio. Regresiones de la era actual" en *Una modernidad singular. Ensayos sobre la ontología del presente*. Barcelona, Gedisa, 2004, p. 13-14.

7 *Op. Cit.*, p. 16.

8 La cita corresponde a la nota 9 situada al final del texto y con ella el autor dice querer corregir las observaciones por él realizadas en *Marxism and Form*. Jameson, F.: "Prefacio. Regresiones de la era actual" en *Una modernidad*

pretendían haber dejado atrás, ciertas corrientes del pensamiento *post* replicarían, de modo subrepticio –y degradado–, los supuestos presentes en una 'filosofía de la historia' tradicional, revelándose incapaces de producir tanto su crítica ideológica cuento una novedosa intelección de lo histórico[9].

Pues bien, es en este escenario y a partir de estas coordenadas donde se configura nuestro interés en volver a interrogar la versión "clásica" de la 'Filosofía de la historia universal' (Hegel), así como también las críticas que a ella dirigieron Friedrich Nietzsche y diversos autores del "marxismo occidental", específicamente: György Lukács, Walter Benjamin y Theodor Adorno; re-lectura que, intuimos, podría echar alguna luz sobre los supuestos de aquella filosofía "no declarada" pero vigente –de acuerdo a los planteos que hemos esbozado– en ciertas teorizaciones *post*. Pero, antes que nada, cabe decir algo sobre lo mentado bajo esta denominación.

En una serie de artículos elaborados a propósito del modo en que se relacionan ciertos discursos del presente con la historia, Pablo Oyarzún señala que a lo *post* lo identifica un cierto *tono*. A este tono lo caracteriza –siguiendo al autor– no tanto el desplazamiento en su discurso del elemento crítico (del que el materialismo histórico fuera portador), como su incorporación y control desde el interior de la propia teoría. En otras palabras, estos discursos no se tienen a sí mismos, ni se presentan como anticríticos o acríticos, antes bien, ellos integran elementos reconocidos

---

singular. Ensayos sobre la ontología del presente. Gedisa, Barcelona, 2004. p. 182.

9 A pesar de la distancia -no solo temporal-, este argumento de Jameson se aproxima al planteo de Louis Althusser, por ejemplo cuando, refiriéndose a la teoría de la historia, éste señala: "el lugar que deja vacío una teoría científica lo ocupa una teoría ideológica, cuyos efectos nefastos se pueden mostrar, hasta en el detalle, a nivel de la metodología de los historiadores". Althusser, L.: *Para leer el capital.* México, Siglo XXI, 2000, p. 120.

como críticos, pero lo hacen controlándolos desde su interior, esto es, neutralizándolos y "administrándolos".

Paralelamente afirma el autor, el anuncio de ciertos discursos *post* sobre el "'fin de la historia' no significa obviamente que ya nada más pueda suceder. Significa que todo lo que pueda suceder aún podrá ser administrado y todavía más (éste sería el postulado administrativo por excelencia) que de antemano es administrable"[10]. De ahí que esta impostura en la voz, este *tono*, no sea hoy apocalíptico y que su figura preponderante no sea Dios. Sin embargo, en sus supuestos, lo que se ofrece bajo el motivo de la administración es un doble inmanente de la Providencia: la "providencia" es la característica que define al conocimiento inherente a lo ordenado y ordenable según un plan racional, a lo susceptible de ser dominado, subsumido, manipulado racionalmente[11].

En este marco nos preguntamos ¿no es también la Providencia, su plan, el que se encuentra a la base de la filosofía de la historia de Hegel? ¿No existe asimismo en su planteo este afán "administrador" que no tolera que nada quede afuera, que todo lo incorpora y domina "desde el interior"? Su planteo, ¿no se origina, también, en una voluntad crítica, en una pretensión "superadora" de las posiciones que le antecedieron o eran contemporáneas a él? Si estas sospechas fueran acertadas, lo "nuevo" de lo "post" no sería, en rigor, tan novedoso, pues estando en acto en Hegel sería cuestionado por Friedrich Nietzsche y por los

---

10 Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin" en *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile, 2001, p. 223.

11 Oyarzún lo pone en los siguientes términos: "'la providencia' es el rasgo definitorio del conocimiento que es propio de la administración". Con ello se señala que todo lo que se puede "revelar" –experimentar– en la historia "puede ser inscripto en el régimen de la administración". Ver: Oyarzún R., P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad" en *De lenguaje, historia y poder*. Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001, p. 223.

pensadores del "marxismo occidental" que en la presente tesis nos proponemos abordar. La revisión de estas posiciones podría abonar, consecuentemente, el debate sobre los supuestos implícitos, y afanosamente ocultos, en los discursos *post*, y contribuir a la inteligibilidad de sus limitaciones al momento de reflexionar en torno a la relación del presente con lo *sido*.

Luego, la intención que anima la presente tarea se sostiene sobre la hipótesis de que existen en los abordajes de estos autores, categorías teóricas capaces de señalar los límites de ciertas explicaciones contemporáneas que juzgamos insuficientes a la hora de interpretar e intervenir en la realidad[12]. Sostenemos, a su vez, que los análisis de estos eminentes pensadores proporcionan respuestas críticas no reduccionistas ni arcaizantes a las posiciones esencialistas, substancialistas o totalizantes tan temidas y evitadas por algunos planteos contemporáneos.

Asumimos la hipótesis que afirma que las categorías de tiempo, sujeto y totalidad, tal como fueron reelaboradas por estos pensadores siguen siendo teóricamente productivas y pertinentes para leer críticamente la realidad, pues el horizonte en el cual aquellas surgieron –industria cultural, tecnificación de la sociedad, universalización del capital, entre otros– presenta en la actualidad rasgos homologables.

Habiendo expuesto lo anterior, podemos, ahora, introducir algunos de los elementos que configuran la problemática. Así, en lo que respecta, específicamente, al problema de la historia, el intento de pensarla se ha presentado como una reflexión en términos de *fin* entendido, en algunas ocasiones como *telos*, y en otras, como culminación.

Este último modo de entender el fin –que no significa necesariamente *conocerlo* en el sentido de tener de él una *experiencia* en el presente– es el denominado *conocimiento*

---

12 Dentro de estas teorizaciones ubicamos, preliminarmente, a los llamados "posmarxismo", "pragmatismo" y "multiculturalismo". Esperamos poder explicitar estas limitaciones en futuros trabajos.

apocalíptico. Éste considera que el fin no está presente inmediatamente en la historia. Dicho de otro modo, el fin no está ofrecido en los distintos momentos presentes de la historia o en alguno de ellos en particular, sino que es concebido como trascendente a la historia misma, y es también aquello que la suprime. El conocimiento del fin, así concebido, es apocalíptico en la medida en que si bien preanuncia un final, un corte, nada podemos saber de sus cualidades, ni de la fecha de su advenimiento. El *fin* se elabora aquí como *término*.

Contra este modo de pensar la historia se erige el pensamiento kantiano, que Hegel profundizará con posterioridad. En el sistema de Kant, siendo él consciente de los límites de la razón y de lo que por ella puede ser aprehendido:

el concepto de historia queda, *como concepto*, circunscrito dentro de los límites de una razón sabedora de sus límites, esto es, de una razón que desconoce el *propósito* inscripto en su *origen*, pero que puede ser consciente de la *tarea* inscripta en su *estructura*[13].

El *fin* no sería para Kant, como sí lo fuera para un conocimiento apocalíptico, el que suprime la historia y le pone término, antes bien, sería mentado como la finalidad que, aprehendida por la razón –una limitada– se da a la tarea de "liberar al hombre de sus tutelas"[14], de liberarlo a

---

13 Oyarzún R., P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad" en *De lenguaje, historia y poder*. Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001, p. 224.

14 Esta expresión la formula Kant en su texto "¿Qué es la ilustración?". En la primera oración del mismo podemos leer lo siguiente: "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad" y continúa: "*incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro". Y ella es *culpable*, en la medida en que su causa no es otra que la falta de decisión y valor, de su pereza, pues: "Es tan cómodo no estar emancipado!". A lo anterior habría que agregar una frase más: "el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que le puede traer ilustración a los hombres". Ver: Kant, I.: "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 25-28. Ver también "Comienzo presunto de la historia humana (1786)" en donde se afirma: "sólo aquella percepción de su historia que le haga ver al hombre que

través del progreso "consciente" en la historia. Acá *fin* es sinónimo de *finalidad*.

Llevando este último razonamiento a su máxima expresión, en el proyecto hegeliano, el sentido de la historia se hace inteligible "filosóficamente" a partir de la categoría del *fin último*; ella se presenta como uno de los conceptos en que el pensamiento se vincula con la historia. *Fin* equivale, aquí, al *fin último* contenido en el objeto mismo y susceptible de ser captado por la consideración filosófica. El *fin* existe en la conciencia como *fe* (y verdad) en la razón que rige al mundo, que posee un plan, que se ajusta a la necesidad –interna– y que se da sus propias determinaciones. El pensamiento recoge, mediante el concepto, el *fin* que en la historia se manifiesta como *tendencia* –en Hegel, como veremos, ésta se corresponderá con la "idea de libertad"–. A partir de allí, cada presente aparecerá como el *grado* de aproximación a la realización de este fin *en* la historia[15]. Lo problemático de este tipo de razonamiento, siguiendo a algunos de los autores que proponemos revisar, no es tanto la suposición de un fin en la historia, como el reflexionar acerca de ella en términos del despliegue continuo de un fin interior –e imperturbable– a la razón. De pensar la historia como los caminos que hubo de recorrer el Espíritu para llegar a ser lo que, en definitiva, siempre había sido: pura interioridad, pura identidad. En otros términos, en los de Horkheimer: "El resultado (la Identidad absoluta) se

---

no tiene por qué echar la culpa a la Providencia de los males que lo afligen, le será provechosa y útil para su instrucción y perfeccionamiento". Kant, I.: "Comienzo presunto de la historia humana (1786)" en *Filosofía de la historia*. *Op. Cit.*, p. 88.

15 No desconocemos la existencia de aquella concepción de la historia que la menta en términos de *decadencia*. Sin embargo, consideramos que ella no es muy diferente de la que venimos de reseñar, tan sólo posee los acentos cambiados.

anticipa ya desde un comienzo"[16], pues el Espíritu, pura interioridad, siempre ha sido uno y el mismo.

Si el primer modo de relacionarse con la historia era apocalíptico, el segundo, en sus dos versiones, es *progresivo* –aunque determinado dirá Hegel–. En relación a estas dos modalidades realizarán su crítica los autores que aquí analizaremos. Pero antes de señalar los elementos correspondientes a cada una de estas críticas, creemos conveniente, para evitar caer en reduccionismos, presentar los interrogantes que guiarán el desarrollo de este trabajo para, con posterioridad, proporcionar una breve descripción de los distintos capítulos.

Las preguntas, entonces, que en orden a los supuestos de una "filosofía de la historia universal", y a las nociones de *tiempo, sujeto* y *totalidad* a ella subyacentes nos inquietan, podrían formularse del siguiente modo: ¿Cuál es el punto de partida de las distintas posiciones? ¿Qué relato de la historia contienen –explícita o implícitamente– cada uno de estos planteos? ¿Cómo es mentada la relación entre el conocimiento de la historia y la atribución de un *sentido* –teleológicamente orientado o no– a ella? ¿Cuáles son las críticas que Nietzsche, Lukács, Adorno y Benjamin dirigen a Hegel y a los modos dominantes de "leer" la historia? A este propósito, como afirma Althusser, dado que no hay lecturas inocentes ¿de qué lectura de la historia son culpables Nietzsche, Lukács, Adorno y Benjamin? Por último ¿todo pensamiento o "lectura" de la historia ha de ser mentado como un "proyecto filosófico universal"? En caso de que la pregunta obtuviera una respuesta negativa ¿cómo habría de ser esa "otra forma" de pensar nuestra relación con el pasado y con el presente? ¿Cuáles serían sus implicancias teóricas y políticas?

---

16 Horkheimer, M.: "Hegel y el problema de la metafísica" en *Historia, metafísica y escepticismo*. Trad. María del Rosario Zurro. Barcelona, Altaya, 1998, p. 124.

En segundo lugar, buscando establecer la relación entre las concepciones referidas a la totalidad, la temporalidad y al sujeto de la historia, por un lado, y los supuestos epistemológicos a ella subyacentes, por otro, nos planteamos los siguientes interrogantes: ¿en qué medida se vinculan estos dos niveles de análisis? ¿Cuáles son o cómo pueden ser producidas sus interrelaciones? ¿Hasta qué punto la afirmación de un *Sujeto* de la historia cabalga sobre la concepción de un *Sujeto* de conocimiento?, ¿su respectiva coincidencia es condición de posibilidad de su existencia o postulación? Finalmente y en función de estos desarrollos ¿cuál sería, en cada caso, la *tarea* de la "filosofía"? ¿Cuál es hoy su actualidad?

Una vez planteados tales interrogantes, presentamos a continuación una breve síntesis de los capítulos que conforman esta tesis:

En el Capítulo I abordaremos el planteo hegeliano de una 'filosofía de la historia universal'. Hacia 1830 Hegel impartía sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*[17], en aquella oportunidad, recurriendo al análisis del título del curso, el filósofo alemán afirmaba que a su auditorio podían resultarles evidentes los términos *historia* y *universal*, no así *filosofía* de la historia universal. ¿En qué consistía una historia *filosófica*?, ¿cuál era su especificidad? Estos dos interrogantes articularán nuestro desarrollo.

La historia *filosóficamente* pensada parte de la afirmación inconmovible –asevera Hegel– de que la Razón rige al mundo. La historia transcurre según un *plan* (interior) que se manifiesta *en* la historia y que hemos de "recoger", en rigor, hacer consciente, mediante los "ojos de la razón", esto es, mediante el concepto.

La preocupación hegeliana nace, por un lado, de la crítica a aquellos métodos exteriores, abstractos y universales de la historiografía y, por otro, de la voluntad de hacer justicia a lo particular y concreto que tiene lugar en la

---

17 Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1982.

historia. Lo polémico de este planteo –como luego argumentaremos– radica en que tal preocupación culmina en la reducción de todo acontecimiento histórico a momento necesario del devenir de una misma identidad vigente en el presente, y a la luz de la cual todo otro aparece como su *infancia*, como "etapa" de un proceso de desarrollo por el cual llega a constituirse un *Sujeto* (el Espíritu Universal), idéntico a sí mismo, e idéntico, a su vez, a la Idea de libertad. El camino hacia el que conduce un planteo de la identidad no es otro que el del festejo de lo existente, de aquello que, habiendo permanecido, habiéndose continuado, aparece a ojos del filósofo como lo "exitoso", lo capaz de dotar de *sentido* a la caducidad y a lo fragmentario que dejó tras de sí en su hacer*se*. Aquello que para algunos de los pensadores que abordaremos en el presente trabajo representará el círculo encantado del mito, la repetición de la violencia en la historia sobre todo lo existente (la naturaleza), sobre los hombres y sobre uno mismo, aparece aquí como el camino necesario que hubo de darse la razón en virtud de su inconmovible fin interior. El *Espíritu universal* no se equivoca –asevera Hegel– pues él no persigue ningún *deber ser*, él *es* las manifestaciones que se da, es lo que *puede* en cada momento, dado que es sustancia y sujeto, por lo tanto, es forma y contenido infinito.

La pregunta por cómo se realiza el tránsito de una voluntad de hacer *justicia* a lo singular, a otra posición que consuma la "justificación" de todo lo que la historia tiene de precario, doloroso y violento, constituye una de las cuestiones centrales sobre la que en este primer capítulo proponemos profundizar y a la cual, sin dudas, volveremos en los análisis que le sucederán.

Observaremos a lo largo de esta tesis que los términos que Hegel consideraba que podrían resultar evidentes para su auditorio, esto es: *historia* y *universal* perderán paulatinamente su autoevidencia; no sólo en el transcurso de su propia argumentación, sino también en cada uno de los autores sobre los cuales queremos reflexionar. De esta

teseopress.com

consecuencia tampoco podrá escapar la propia *filosofía* a la que Hegel sí creía aún no esclarecida y sobre la cual consideraba necesario explayarse.

En el capítulo II de la presente tesis, trataremos las críticas que Friedrich Nietzsche dirige tanto a la comprensión de la historia concebida en términos del despliegue de la intención de un Sujeto (Espíritu-Idea) y sus implicancias, como al rol de la filosofía y la ciencia en el favorecimiento o la inhibición de la *vida*.

La crítica nietzscheana resulta aquí de gran interés, tanto por el valor que en sí misma porta, cuanto por la influencia que ella ejerció en las proposiciones ulteriores de Walter Benjamin y Theodor Adorno. En esta oportunidad, nos detendremos –principalmente– en el análisis de dos textos nietzscheanos: el primero, titulado *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*[18] del cual Benjamin extrae uno de los epígrafes de las "tesis" contenidas en *Sobre el concepto de historia*. El segundo trabajo que proponemos abordar es *Genealogía de la moral*, en razón de la importancia de las hipótesis que el libro presenta en relación –para el caso– de la categoría de *sujeto* y en función de la relevancia que esta obra tiene para los autores de *Dialéctica del Iluminismo*, Theodor Adorno y Max Horkheimer.

Hasta aquí el recorrido tiene por objetivo, por un lado, identificar la crítica que Nietzsche dirige a la idea de una *filosofía de la historia,* a la suposición de un *sentido* teleológico y también de un Sujeto; y, por otro lado, subrayar los elementos que, desarrollados por Nietzsche, serán luego retomados por los autores de la "Escuela de Frankfurt".

---

18 En lo que respecta a este libro, nos manejaremos con dos traducciones. La citada corresponde a la traducción de Germán Cano de España, Biblioteca Nueva, 2003. Pero dado que esta está sobrecargada de hispanismos, cuando lo creamos conveniente recurriremos a la traducción de Sánchez Pascual disponible entonces (año 2009) en el sitio "Nietzsche en castellano" www.nietzscheana.com.ar hoy inactivo. El título en este último caso también difiere: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*.

Menos evidente es, en cambio, el vínculo entre este pensador "maldito" y Geörgy Lukács. Dependiendo de las circunstancias y el contexto de su obra, la afición del húngaro por los planteos del filósofo alemán será oscilante. Si bien en el primer período de su actividad intelectual las lecturas de Nietzsche –tamizadas por las observaciones de Simmel– harán mella en su escritura, hacia el final de su vida la apreciación sobre este autor será claramente negativa, pues lo pensará como uno de los fundadores del irracionalismo que derivó fatalmente en el fascismo. Nos referimos al lugar que Lukács asigna a Nietzsche en *El asalto a la razón*[19]. Debemos aclarar, no obstante, que la relación entre ambos autores no forma parte de los intereses delineados para la presente tesis.

El Capítulo III, dedicado a Lukács, se concentrará en el análisis que el filósofo húngaro realiza de las especificidades del moderno capitalismo con el objetivo de reflexionar en torno a las categorías que la conciencia burguesa produce para pensar el modo en que se configura el mundo. Desde la perspectiva lukacsiana el pensamiento no puede escapar a los efectos de un mundo cosificado y son las *antinomias de la razón burguesa* las que expresan con mayor nitidez esta contradicción o dualidad, que se corresponde –como veremos– con el carácter, también dual, de la mercancía (fenómeno erigido en el prototipo de todas las manifestaciones objetivas, pero también subjetivas del espíritu).

Partiendo de este diagnóstico socio–histórico revisaremos las críticas que Lukács realiza al planteo hegeliano, al cual, sin dudas, él debe mucho, como así también, con algunos énfasis, al racionalismo formal y al idealismo subjetivo kantiano.

Nuevamente volveremos a indagar el problema del *sentido* en la historia, pero mentado ahora como un problema referido a la *totalidad* y al *sujeto*. Este nuevo planteo

---

19 Ver: Lukács, G.: *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. España, Grijalbo, 1976.

teseopress.com

de la cuestión requerirá de un cambio de perspectiva, en rigor, dice Lukács, será abordado: "desde un punto de vista externo, esto es, no desde el punto de vista de la consciencia cosificada"[20]. El problema de la totalidad y el sujeto de la historia son deudores de las definiciones hegelianas revisadas en el capítulo I y resignificadas por Lukács, fundamentalmente, en *Historia y conciencia de clase*. Ambas nociones remiten –como intentaremos demostrar– a un problema de tipo "gnoseológico" determinado intrahistóricamente.

En relación a la selección de textos que hemos realizado sobre la extensa obra de Lukács, hemos de advertir, en forma preliminar, sobre la polémica acerca de su clasificación. Su producción, generalmente, se agrupa en dos períodos, el primero correspondiente al "joven Lukács" y el segundo a un "Lukács maduro". Pero respecto del Lukács de juventud el acuerdo no es total; esta importante porción de su producción suele colocarse bajo la nómina "Período de Hildeberg", acomodándose en este corte escritos tales como *El alma y las formas* (1911) y *Teoría de la novela* (1916). El quiebre estaría dado –según ciertos autores– por su siempre controvertida publicación *Historia y conciencia de clase* (1923). La discrepancia acerca de la continuidad–discontinuidad en sus trabajos de juventud, encuentra su anclaje en la distinción entre un Lukács marcadamente idealista y pre marxista, que toma la posta del legado de la filosofía alemana en general, y de la *Lebenphilosophie* en particular, y otro de neto corte materialista, que recoge el legado de Marx y profundiza la concepción dialéctica de la historia.

Nosotros optamos –en razón de los argumentos que a continuación esgrimiremos– por aquellas interpretaciones que afirman la existencia de cierta continuidad entre estos

20 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II.* Trad. Manuel Sacristán. España, Sarpe, 1984, p. 32.

teseopress.com

dos períodos, sin por ello negar sus singularidades[21]. Pese a los acentos, existe un hilván que atraviesa ambos momentos y está representado por la preocupación sobre las modalidades opresivas a las que el sujeto –individual en un caso, colectivo en otro– ha de enfrentarse. Si el Lukács de *Teoría de la novela* estaba inspirado por la inquietud acerca de las expresiones estéticas y su determinación histórico–social; el escritor de *Historia y conciencia de clase* encuentra también el motivo de su preocupación en la pregunta por los modos en que la conciencia filosófica y científica arraiga y es determinada por las configuraciones propias del modo de producción capitalista. La opresión suscitada por lo que en sus primeros trabajos llama 'segunda naturaleza' o mundo de la convención, reaparece claramente en *Historia y conciencia de clase* como la cosificación y reificación –objetiva y subjetiva– producidas por las formaciones económico–sociales y reproducidas por la ciencia y la filosofía burguesa.

---

21 En principio, estas particularidades pueden ser leídas como una preocupación de influencia simmeliana acerca de la configuración del mundo, de la oposición entre un mundo interior, pasible de cierta armonía y otro exterior, hostil y ajeno. Antonio Infranca propone entender este momento bajo la designación *período schellinguiano*, en alusión al filósofo idealista alemán. Para éste Lukács, la esfera estética aparece como el lugar privilegiado donde se hace posible desplegar la interioridad del sujeto que, a su vez, no es más que la exterioridad de la obra de arte. Esta actitud negativa hacia la vida cotidiana que domina el primer período lukácsiano comporta a los ojos de Vedda "un idealismo subjetivo de corte kantiano", que se pone de manifiesto en las escisiones -tenidas por supuestas en *El alma y las formas*- no sólo entre hechos y valores, entre ciencia y ética, entre naturaleza y razón, sino también entre la vida del espíritu y sus productos, por un lado, y realidad material y externa, por otro. Las producciones del espíritu aparecen allí –claramente– por encima de la realidad material. De esta posición se deriva un implacable rigorismo ético, un ideal ascético, en donde la ética y el trabajo espiritual se ofrecen como las únicas vías posibles de salvación. Ver: Infranca, A.: Estudio Preliminar en Vedda, M., *La sugestión de lo concreto. Estudio sobre teoría literaria marxista*. Editorial Gorla, Buenos Aires, 2006. Ver también en el mismo libro Vedda, M.: "György Lukács y la fundamentación ontológica de lo estético". El objetivo que se propone el autor en este escrito, consiste en la desarticulación de lo que él denomina la "leyenda del joven Lukács" y ello a través de un trabajo doble: en primer lugar, la reconstrucción de sus pasos fundamentales; y, en segundo término, la indagación de sus derivaciones en la teoría estética.

No sólo por lo anterior consideramos a estos textos fundamentales para nuestra investigación, sino también por ser aquellos con los cuales dialogan y polemizan tanto Walter Benjamin como Theodor Adorno. Lo señalado no impide que remitamos a algunos textos que se encuentran por fuera del período delimitado, en ocasión de ciertas argumentaciones.

El capítulo IV estará destinado a Walter Benjamin. En él intentaremos dar cuenta de la persistencia o insistencia en las preocupaciones ya presentes y desarrolladas en los capítulos anteriores y, además, procuraremos establecer las críticas a las concepciones dominantes de la historia que, resumidas bajo la denominación de *positivismo*, agrupan tanto a la idea de una "historia universal" con su ideología del progreso, como a la noción, opuesta en apariencia, del "historicismo". La diferenciación de sus puntos de partida y la culminación en un mismo punto de llegada, esto es, la identificación de sus presupuestos comunes, será una de las tareas que nos daremos en este capítulo, persiguiendo el objetivo de desarrollar la *idea* benjaminiana de historia. También aquí los niveles de análisis aparecerán desdoblados: por un costado, se reconoce la "verdad" de la noción de *continuidad* presente en algunas versiones positivistas de la historia, en virtud de que aquello que efectivamente se ha *continuado* en ella es el dominio; por el otro costado, se realiza su crítica "epistemológica"; puesto que esta *continuidad* efectiva del dominio es solidaria de ciertos modos en que el conocimiento se relaciona con lo sido. De tal suerte realizar una crítica al dominio, a la violencia real (efectivamente existente) supone, en el ámbito del conocimiento, producir un modo distinto de vincularnos con los acontecimientos históricos, un modo diferente de concebirlos, de hacerlos inteligibles.

En cuanto refiere a los materiales, nuestra lectura se concentrará principalmente en el texto titulado *Sobre el concepto de historia* (1940). Acompañaremos su análisis con otros trabajos de Walter Benjamin donde se elaboran tanto

las nociones vinculadas a la redefinición del concepto de experiencia ("Sobre el programa de la filosofía venidera" 1918), como a la teoría del lenguaje ("Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", 1916; "La tarea del traductor", 1923)[22]. En estos últimos se enuncia lo que años más tarde será retomado en otra obra benjaminiana de importancia fundamental, pero que sólo trabajaremos escasamente dada su complejidad y atento la extensión y los objetivos propuestos para la presente tesis. Nos referimos a *El Origen del drama barroco alemán* (1924–1925). Este estudio, pese a ser considerado una obra propia del ámbito de la filosofía (o teoría) del arte, encierra, a nuestro entender, no sólo elementos para una 'filosofía de la historia', sino también, un fuerte posicionamiento epistemológico y metodológico crítico frente a las concepciones dominantes del conocimiento. Su relevancia se ve reforzada por la presencia prominente que el escrito tiene en las conferencias ofrecidas por Theodor Adorno en la década del 30'. Existe también en estas páginas una fuerte huella del Lukács de *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*. El estudio más en profundidad de esta obra en relación a los tópicos aquí propuestos será abordado en nuestra tesis doctoral.

Finalmente, nuestro capítulo V estará dedicado a Theodor Adorno. Allí proponemos conformar una serie que incluya los artículos –también tempranos en su producción– titulados "La actualidad de la filosofía" (1931), "La idea de historia natural" (1932) y el realizado conjuntamente con Max Horkheimer: *Dialéctica del Iluminismo* (1947).

Más allá de la discusión acerca de la medida en que estos artículos dan cuenta de la afinidad entre Walter Benja-

---

22 Con cierta distancia temporal, se relacionan con los textos señalados: "Sobre la facultad mimética" o bien "La enseñanza de lo semejante", 1933. Existen diferencias entre uno y otro artículo, pero prevalecen las semejanzas. El primero se encuentra en: Benjamin, W.: *Ensayos escogidos*. México, Coyoacán, 2001, en tanto el último forma parte de Benjamin, W.: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. España, Taurus, 1991.

teseopress.com

min y Theodor Adorno[23], o bien aquella que versa sobre en qué grado ellos anticipan su obra posterior, la monumental *Dialéctica Negativa* (1966), lo que importa poner de relieve en la presente tesis son las reflexiones acerca de la historia y los conceptos de sujeto, objeto, totalidad y temporalidad que allí encuentran lugar. Con este objetivo, proponemos analizar lo que en ellos será dicho a la luz de *Dialéctica del iluminismo* (1944). Dos apreciaciones fundamentan esta secuencia: en primer término, consideramos que lo desarrollado en ese escrito puede ser leído como una suerte de "diagnóstico" histórico–social que dota de un marco más general a lo desarrollado en las dos conferencias de Adorno de la década del 30'; en segundo término, creemos que en *Dialéctica del iluminismo* se deja ver otra herencia: la de Lukács. Podemos afirmar que lo desplegado en "Concepto de Iluminismo" es deudor de las nociones de *cosificación*, *abstracción* y *formalización* que –tal como veremos en el capítulo III– fueran cuidadosamente elaboradas por Lukács para pensar los procesos a los que el capitalismo moderno da lugar y que se reflejan (de modo complejo y mediado) en la filosofía y la ciencia burguesa como formas sofisticadas de la conciencia cosificada.

Las afirmaciones precedentes no pretenden negar las diferencias que existen entre estos pensadores. En relación a ellas podemos señalar, de modo preliminar, que si Lukács parte de un diagnóstico social (el fenómeno extendido de la cosificación en virtud de la universalización de la forma mercancía y del fetichismo a ella adherido) para analizar

23 Pensamos en la hipótesis de Susan Buck-Morss que señala que los textos de Adorno correspondientes a la década del ´30 son los que con mayor claridad dejan ver las afinidades con el pensamiento de Walter Benjamin. La hipótesis que sostiene la autora afirma lo siguiente: "Los orígenes de la 'dialéctica negativa' se encuentran entonces en los primeros trabajos de Benjamin y en el diálogo intelectual entre ambos, comenzado en 1929 al formular un programa común en Königstein, que madurará en los escritos de Adorno a comienzos de la década de 1930". Buck-Morss, S.: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI, 1981, p.142.

las formas de la conciencia como expresiones de la cosificación; Adorno y Horkheimer van más allá, pues realizan un análisis de las tensiones que atraviesan y constituyen la razón del iluminismo mucho antes incluso de la fecha que suele atribuirse a su natalicio. Una suerte de "genealogía de la razón" (y del sujeto) que tenida por "moderna" se remonta, en rigor, al poema de Homero (*La Odisea*).

Se enuncia en aquel texto la paradoja constitutiva de la razón iluminista: la afirmación del dominio como la otra cara inescindible de la idea de libertad contenida en ella[24]. El movimiento es doble, por un lado, se desencanta a la naturaleza para mejor dominarla, por otro, el saber no tiende a la felicidad del conocimiento, a la verdad, sino al método, al perfeccionamiento de sus operaciones con el fin de lograr una mayor eficacia en orden al control.

Buscando, entonces, establecer las coordenadas en las cuales inscribir los desarrollos en torno a la historia, la ciencia y la filosofía correspondientes a los artículos de Adorno de la década del '30, dirigiremos nuestros interrogantes a las claves de lectura que propone *Dialéctica del iluminismo* para luego reflexionar sobre las nociones de historia y naturaleza desplegadas en aquellos escritos.

Por último, en nuestras "Reflexiones finales", volveremos sobre las *exigencias* para una consideración "verdadera", "concreta" y "justa" de la historia que se desprenden de la lectura del texto de Hegel. El objetivo será volverlas

---

24 Como desarrollaremos en el capítulo I, para Hegel la historia filosófica universal consiste en el "descubrimiento" de las conexiones necesarias e interiores de los acontecimientos, siendo ello posible en virtud del conocimiento del *fin último*. Este *fin* es una de las categorías que la razón aporta para la consideración (racional) de la historia y consiste en la realización de la *idea* de libertad. Para Adorno y Horkheimer no sólo no es esta *idea* la que ha triunfado sino que en ella está contenido el dominio. Uno de los primeros filósofos en señalar esta dialéctica ha sido -para ambos autores- Nietzsche, él: "ha comprendido, como pocos después de Hegel, la dialéctica del iluminismo; y ha enunciado la relación contradictoria que lo liga al dominio". Adorno, T. W., y Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*. Trad. H. A. Murena. Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 45.

evidentes para, en un segundo momento, preguntarnos en qué aspectos, y según qué autores, estas exigencias fueron efectivamente realizadas –satisfechas– o no. En otras palabras, interrogaremos en *qué* medida y *por qué* su modo de considerar la historia hace –como Hegel deseaba–, o no, "justicia" a lo existente.

2

G. W. F. Hegel

El proyecto de una "filosofía de la historia universal"

Consideraciones preliminares

Hacia 1830, Hegel impartía sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*[1]. Recurriendo al análisis del título del curso, el filósofo alemán afirmaba que a su auditorio podría resultarle evidentes los términos *historia* y *universal*, no así *filosofía* de la historia universal. ¿En qué consistía una historia *filosófica*? ¿Cuál era su especificidad?

En primer lugar, y tomando en consideración la cualidad de ser pensante del hombre, ella consistiría en el tratamiento *pensante* de la historia. El hombre se diferencia del animal –afirma Hegel– en que el primero es un ser pensante[2]. Pero el argumento de la participación universal del pensamiento en todo lo humano y en la historia le resulta a Hegel insuficiente. Suele tenerse por consideración

---

1 Trabajaremos con dos versiones de Hegel. La canónica Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1982 y la edición bilingüe de la primera parte de las *Lecciones*: Hegel, G. W. F.: *Introducción a la filosofía de la historia universal.* Edición de Roman Cuartago. Madrid, Agora, 2005.

2 En sus lecciones leemos: "Como sólo el hombre piensa, no así el animal, por eso tiene también sólo él, y sólo porque es pensante, libertad". Hegel, G. W. F.: *Introducción a la filosofía de la historia universal.* Edición de Roman Cuartago. Madrid, Agora, 2005, p. 145.

pensante, filosófica, a la especulación racional ajena a toda contemplación de lo acontecido, entendiendo, por tanto, a la historia filosófica como el dirigirse de un pensamiento preconstituido *a* la historia, dispuesta como material. Sin embargo, este modo de concebir las cosas –en donde los acontecimientos "así dispuestos", lo sucedido, queda a la base como mero contenido sobre el cual la razón establecería conexiones causales–, no es el definido por Hegel, sino que caracteriza, para él, a la historia pragmática. En ella la labor del concepto se reduce a dictarle a lo acontecido los principios y reglas de la razón, en oponer el concepto a lo sucedido y hacer de los acontecimientos, de la historia, un mero material que el pensamiento, externo y ajeno a él, ordena y reglamenta dotándolo de forma racional, con*formándolo*.

Para Hegel: "lo que la filosofía entiende por concepto es otra cosa; el concebir es aquí la actividad misma del concepto y no la concurrencia entre *materia* y *forma* que vienen cada una de su lado"[3]. Ellas –materia y forma– son mentadas como distintas "expresiones" o "atributos" de una misma sustancia: la razón y, en tanto tales y en primer lugar, no podrían ser concebidas como entidades de naturaleza opuesta, hostiles una a la otra.

De este modo, la historia *filosófica* no sería el resultado de la proyección de los pensamientos sobre los acontecimientos, no sería la consecuencia del tratamiento de la historia con arreglo a pensamientos que no se encuentran en ella y que, de este modo, ejercerían cierta violencia sobre ella; sin embargo, lo que una historia *filosófica* sí viene a anunciar es "el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente"[4] (Hegel, 1982: 43). Este principio puede ser en la historia –afirma Hegel– un

---

3 Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1982, p. 42.

4 *Op. Cit.*, p. 43.

supuesto, mas en la filosofía *no* lo es. ¿Qué significa que en la filosofía *la razón* no sea un supuesto? ¿Se quiere señalar con ello que la razón no es exterior a los acontecimientos? Antes que nada, que no sea un supuesto quiere decir que no se sospecha su veracidad, tampoco su existencia; la razón en la filosofía *es*, posee una existencia *real*, esto es, se manifiesta, o, en rigor, ella *es* las manifestaciones que se da. La razón es en la filosofía *sustancia* y en su carácter de *potencia infinita* (porque no se rige según un ideal, un deber ser) es, para sí misma, tanto materia infinita de toda vida natural y espiritual, como forma infinita, realización de su contenido: "*sustancia*, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia".

Entonces, que la razón *no* sea un supuesto conduce a la afirmación de su no exterioridad respecto de lo existente, da cuenta de su *no* ser una proyección de la especulación filosófica que se dirige a la masa de acontecimientos para dotarlos de un orden racional.

La razón en tanto sustancia y potencia infinita se traduce, luego, en materia y forma; es la "actuación y producción desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal"[5]. Si la razón en tanto sustancia y potencia infinita es, por un lado, *materia*, es decir, todo lo que existe como vida y no–vida, es lo animal, lo vegetal, pero también lo mineral además de lo humano; por otro lado, es *forma*, esto significa que es la realización de aquel contenido en diferentes y múltiples plasmaciones. Luego, nada puede escapar a ella. Hegel afirma: "esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella"[6]. Si ese "ella" remite a la razón, y si nada de lo que se manifiesta en el mundo

---

5 *Idiem*.
6 *Op. Cit.*, p. 43.

puede ser distinto a la razón, no queda más que afirmar que "todo lo real es racional"[7].

Lo racional existe sólo en la medida en que se manifiesta, en que se da a sí existencia. La filosofía de la historia ausculta este movimiento espiritual–racional que, no proviniendo de un más allá de las cosas, se halla, por el contrario, en las cosas mismas: "es lo que las constituye como principio de determinación, como sustento de su realidad"[8].

El pensamiento que la filosofía hegeliana de la historia enarbola como propio es uno que se desprende de la propia razón y que consiste en la afirmación precedente, esto es, en que lo real es racional o, en otros términos, en que la razón gobierna al mundo.

Lo racional es el ser, en sí y por sí, que se da distintas figuras. A partir de esta verdad de la filosofía, Hegel apuntala el supuesto de una razón absoluta subtendiendo la Historia Universal. Esta última es, a su vez, tan sólo una de las manifestaciones, una de las figuras particulares en que la razón se revela, pero guarda la ventaja de ser el terreno privilegiado en donde se nos hace accesible el fin inmanente a ella. Pues, como afirma Hegel: "La naturaleza es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible"[9].

Luego de lo dicho queda esclarecido, al menos parcialmente, en qué consiste la consideración *filosófica* de la

---

7 La frase corresponde al "Prefacio" de la *Filosofía del derecho* (1820). Allí también leemos: "Comprender *lo que es*, es la tarea de la filosofía, porque *lo que es*, es la razón. Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*; y, también la *Filosofía es el propio tiempo aprehendido en pensamiento*". Hegel, G. W F.: "Prefacio" a *Filosofía del derecho*. Trad. Angélica Mendoza de Montero, Buenos Aires, Claridad, 1987, pp. 33-35. Sobre las polémicas que esta frase suscita volveremos en el presente capítulo y en los siguientes.

8 Vieweg, K.: "Comentario" en Hegel, G. W. F.: *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid, Ágora, 2005, p. 196.

9 Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1982, p. 52.

historia universal. En palabras de Hegel: "La consideración de la historia universal dará y ha dado por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia"[10].

Pero, antes de continuar con estos desarrollos detengámonos en las críticas que Hegel dirige a los modos de considerar la historia que él busca superar.

Crítica a los modos de "leer" la historia

No hemos de actuar –asevera Hegel– del modo en que lo hace la historia pragmática que cuestionábamos arriba, es decir, no debemos reflexionar sobre la historia como un ir hacia ella para encontrar lo que *a priori* estábamos decididos a hallar. La *historia pragmática* –a la que antes nos referimos– conforma junto con la *historia general,* la historia *crítica* y la *especial,* las subespecies de la manera *reflexiva* de pensar la historia. Por fuera de ésta, ubica Hegel, por un lado, la historia *inmediata* y por otro, la historia *filosófica.*

La manera *inmediata* de consideración de la historia es identificada por Hegel con los relatos de Tucídides, Heródoto y otros historiadores; el hecho que los aúna es el haber formado parte de los acontecimientos por ellos relatados. Estos narradores no elevaban a conciencia los acontecimientos históricos, esto es, no podían reflexionar en torno de lo que dándose a partir de ellos, los excedía, se prolongaban por el conjunto. Antes bien, se limitaban a representar los hechos históricos, a describirlos. Quien narraba aquellos acontecimientos sólo expresaba lo que él mismo vivía: "Por eso el autor no tiene reflexiones que añadir, puesto que vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella"[11]. Vive el

---

10 *Op. Cit.,* p. 44.
11 *Op. Cit.,* p. 154.

presente que narra sin poder interponer una reflexión entre dicho presente y su relato.

Esta posición representa uno de los polos, el de la inmediatez, el de la cercanía entregada al "objeto" que redunda en ingenuidad, dice Hegel. El otro polo es el de la historia escrita desde la distancia y a la cual, desde el punto de vista lógico o racional, se le puede objetar la "vanidad del entendimiento", pues hace pasar la mediación de las categorías de la reflexión por la realización –y realidad– de lo concreto. Dos extremos luego, el de la proximidad que se pega al objeto y el de la distancia que, en cierto modo, lo olvida[12].

Este último género de historia, la historia *reflexiva*, alberga cuatro subespecies. La primera, la historia *general*, es definida como un compendio de material histórico. El historiador se sirve de los materiales existentes –escritos por otras personas– y se acerca a ellos con su espíritu propio, distinto por fuerza al que domina en el contenido de aquellos materiales. Ante esta manera de considerar la historia se tiene la impresión de estar escuchando, en boca de un personaje histórico, no el espíritu de su tiempo, sino a un individuo contemporáneo. En este tipo de historias se recurre a fórmulas generales, a determinaciones simples, a abstracciones o abreviaciones del pensamiento.

La segunda subespecie, la historia *pragmática*, en su búsqueda por determinar el nexo interior de los acontecimientos, hace de las concatenaciones causales un acontecimiento mismo, los hipostasia. El problema de este modo de entender la historia, no reside solamente en hacer pasar sus pensamientos, sus abstracciones, por acontecimientos efectivamente existentes, sino también en el propósito moral que ella guarda, las enseñanzas que de la historia pretende extraer. Para Hegel no es el terreno de las reflexiones morales ni mucho menos el de la enseñanza, lo propio de

---

12 Ver: Vieweg, K.: "Comentario" en Hegel, G. W. F.: *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid, Ágora, 2005, pp. 189-194.

teseopress.com

la historia universal[13]; por el contrario, "lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la historia ni ha actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo"[14].

La tercera subespecie es la historia *crítica*, definida como el modo alemán de considerar la historia; se caracteriza por ofrecer "historia de la historia" (de una forma similar Hegel define a la filosofía como "el pensar del pensar"[15]). Especie de metahistoria, esta modalidad de la historia reflexiva consiste en juzgar acerca de la veracidad y crédito de las distintas narraciones históricas. A pesar de tenerse por crítica, ella es también, para el autor, "un modo de llevar el presente al pasado, poniendo ocurrencias subjetivas en lugar de los datos históricos"[16].

La última forma de historia reflexiva, y con la cual entroncará la historia *filosófica*, es la *historia especial*. Sostiene ella un punto de vista general, es decir, uno que retiene el nexo que une *en* y *a* la vida de un pueblo con la

---

13 Sobre este particular, entre otros, discutirá Nietzsche. Pues para él la historia sí es el lugar tanto de la *enseñanza* como de la *felicidad*. Ambos motivos aparecen fuertemente cuestionados en Hegel. Hacia el final del presente capítulo intentaremos reflexionar más en profundidad sobre estas cuestiones.

14 Hegel, G. W. F.: *Lecciones…Op. Cit.*, p. 158.

15 En las *Lecciones* Hegel afirma que la filosofía aparece en la vida de un Estado. Ella es la conciencia de un pensamiento, es -en palabras del filósofo- "el pensamiento del pensamiento". Sin embargo, en relación a una historia filosófica, estas definiciones -ciertamente- tautológicas ya no tendrán lugar. Pues Hegel intentará rebasarlas al reflexionar sobre un modo de pensamiento que no sea ya *acerca de* la historia. Precisamente Lukács reconocerá en Hegel esta "tentativa para concebir la filosofía *como expresión intelectual de la historia misma*, y no como una filosofía *acerca de* la historia". Volveremos en las páginas que siguen sobre este punto. Hegel, G. W. F.: "Introducción general" en *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. España, Alianza, 1982, p. 143. Lukács, G.: "Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista" en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2005, p. 181.

16 Hegel, G. W. F.: *Lecciones…Op. Cit.*, p. 159.

universalidad, solo que lo hace de un modo abstracto y parcial (historia del arte, del derecho, de la religión, etc.). El problema de este tipo de historia radica en su falta de discernimiento acerca de la naturaleza exterior e interior de los acontecimientos[17]. El correctivo de ella lo introduce la consideración –hegeliana– de la historia universal filosófica.

La propuesta de la historia filosófica hegeliana debería, luego, evitar en primer lugar la inmediatez; en segundo lugar, la proyección subjetiva sobre los materiales históricos; en tercer lugar, evitar extraer de la historia enseñanzas morales; y, finalmente, no contentarse con historias parciales y abstractas, y no confundir la causalidad externa (la contingencia) con la causalidad interna (o necesaria). Estos principios habrán de regir el modo hegeliano –filosófico– de considerar la historia.

Estas son las exigencias que se desprenden del texto. Empero, por un lado, el éxito con que el propio Hegel llevará a cabo esta tarea y, por otro, el modo en que él concebirá la relación "inmanente" entre lo universal y el fenómeno particular, serán algunos de los puntos que se cuestionarán y objetarán en los planteo sucesivos, desarrollados en este capítulo y en los que siguen.

Consideración filosófica de la historia

El tercer modo de considerar la historia –y el verdadero a los ojos de Hegel– se dirige "al alma" que rige los actos y acontecimientos. Hegel define este "punto de vista" no ya como el de una universalidad abstracta, ni unilateral, sino como el de una universalidad "concreta y absolutamente

17 Sobre las diferencias entre, por un lado, un tipo de causalidad externa que, en Hegel, equivale a la noción de contingencia, y, por un lado una causalidad interna, sujeta a la categoría del fin último de la razón, nos explayaremos en los siguientes apartados.

presente". En tal sentido, afirma: "Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y el mundo"[18]. Con *alma* se anuncia aquí no un más allá de los acontecimiento; el alma no es una entidad abstracta que podría ser captada con independencia de los hechos, antes bien, el Mercurio de las acciones, el alma de los acontecimientos, sólo es asequible *en* la captación de los fenómenos mismos, en la consideración de los pueblos efectivamente existentes.

No obstante, tomando en cuenta el principio espiritual de los pueblos, la historia hegeliana "no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal que *se prolonga* por el conjunto"[19]. Recordemos que la razón es sustancia infinita y potencia infinita y, en tanto tal, no se agota en los fines particulares y finitos, pues persigue fines absolutos aún cuando éstos sólo puedan existir *en* formaciones particulares.

Luego, el modo correcto y *concreto* de proceder reside en "recoger la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente"[20]. A ello se refiere Hegel con la condición de *recoger fielmente* lo histórico.

Una primera aproximación a la comprensión de esta "fidelidad" consistiría en afirmar que siendo que el contenido de la Historia es racional, sólo podemos acercarnos a ella por la razón y el concepto. De este modo procederíamos "fielmente", pues nos acercaríamos a ella a través de lo que *en* ella es natural, es decir, recogeríamos la historia y su racionalidad con las formas, esto es, los conceptos, que la propia razón se da a sí misma. Ahora bien, si nos detenemos en el adjetivo "fiel" podemos advertir su reminiscencia religiosa, pues él alude a aquellos creyentes que acatan las normas de una religión. También Hegel acataría las normas

18 Hegel, G. W. F.: *Lecciones…Op. Cit.,* p. 160.
19 Hegel, G. W. F.: *Lecciones…Op. Cit.,* p. 46.
20 *Op. Cit.,* p. 45.

teseopress.com

que (le) dictara la razón en su revelación de lo existente. Así, podríamos recordar lo que Althusser le criticaba al filósofo alemán, esto es, realizar una "lectura religiosa" de la historia. Como si ella fuera un libro abierto en el que podemos leer inmediatamente la esencia en la existencia. Como si el espíritu se expresase en la transparencia de lo que existe brindándonos una esencia presta a ser leída. Lectura expresiva, asentada en los fundamentos de un sujeto-objeto dado, anteriores a todo conocimiento, del que sólo bastaría un simple ejercicio de limpieza que separase lo esencial de lo inesencial, para arribar al conocimiento de lo real. En palabras de Althusser:

> Es desde la historia, desde la teoría de la historia, desde donde se podía pedir cuentas a la religión histórica de la lectura: descubriendo que la historia de los hombres, que está en libros, no es, sin embargo, un texto escrito sobre las páginas de un libro; descubriendo que la verdad de la historia no se lee en el discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras[21].

De más está decir que esta "estructura de estructuras" no es susceptible de ser inferida del pensamiento de Hegel, ni mucho menos su concepto resulta atribuible a él. Pues para Hegel es efectivamente el *Logos* quien se manifiesta, y para descubrir la sustancialidad racional de la historia universal "hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos"[22]. La verdad de la historia no se halla entonces en la superficie de los fenómenos, en los hechos, en su posible combinación y

21 Althusser L.: *Para leer el capital.* México, Siglo XXI, 2000, p. 22.
22 Hegel, G. W. F.: *Lecciones…Op. Cit.*, p. 45.

efectos, sino en algo de mayor envergadura y profundidad que, encarnando en ellos, no obstante los continúa.

Captar esta verdad es lo que se busca mediante la consideración filosófica de la Historia, que implica, así, eliminar, depurar lo contingente, lo externo, reteniendo sólo aquello que escapa al acaso, aquello que se ajusta a una *necesidad interna*. Pero la contingencia no debe ser leída como el equivalente al azar, pues no es puro accidente. La contingencia refiere, por el contrario, a un tipo específico de causalidad: una *causalidad externa*. Ésta se remonta a causas, pero estas causas son, para Hegel, sólo circunstancias, pues no se vinculan a un *sentido* o fin último –e interior– a la razón. La causalidad externa no remitiendo, en definitiva, a ningún *telos* que pueda dotar de *significación* a los acontecimientos, se presenta como irrelevante para esta consideración filosófica de la historia.

Lo relevante, entonces, es lo que sí se relaciona con un *telos*, aquello que, produciéndose a partir del fenómeno –contingente (y cuya causalidad es externa)– lo excede, "*se* prolonga" o, expresándolo en una imagen, aquello que lo atraviesa como una flecha y continúa (se continúa)[23].

Luego, lo que el pensamiento –la filosofía de la historia– hace es subrayar lo significativo de los acontecimientos concretos (en la acepción más vulgar de empíricos) para la razón, esto es, busca discernir entre lo esencial y lo inesencial. La determinación de ambos momentos está sujeta al *fin* que la razón persigue o se da a sí misma en la historia, buscando determinar, luego, una causalidad, pero ahora una de tipo distinta: una *causalidad interna*.

23 Una dura crítica a lo que "se continúa" será llevada a cabo por Walter Benjamin y puede ser caracterizada como una crítica -valga la redundancia- a la *ontología del presente* tal como señala el filósofo chileno Pablo Oyarzún. También podemos pensar lo anterior a partir del cuestionamiento a la "primacía del universal" y de la idea a la noción de *reconciliación* en términos de Theodor Adorno. Analizaremos ambas perspectivas en el nuestros Capítulos IV y V.

Por esencial hemos de entender, ahora, todo aquello que se oriente a la realización del fin interior a la razón. De este modo, para poder destacar lo esencial de lo inesencial es preciso, dice Hegel, *conocer* lo esencial, conocer el modo en que este fin se nos revela en la historia. A él haremos referencia, precisamente, en el siguiente apartado.

El problema del sentido: primera aparición

Hegel no escatima adjetivos al momento de describir el cuadro que apreciaríamos al observar lo que en la historia ha acontecido si no lo mirásemos con los "ojos" de la razón. A este cuadro lo describe con las siguientes palabras:

> si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad (…). Sin exageración retórica (…) podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar. Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de él, cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas[24].

Ante tanta caducidad, frente a tanta muerte, no quedaría más que adoptar el sentimiento de una destinación fatal como única actitud natural, como sentimiento que, de algún modo, se impone frente a tanto dolor. Sin embargo, la apelación a una destinación fatal, a un "sino", no es la única actitud en la que podríamos refugiarnos, pues existe también el recurso al egoísmo –dice Hegel–, que conduciría a "contemplar el espectáculo de las confusas ruinas" como si este espectáculo fuera lejano y no pudiese alcanzar al

24 Hegel, G. W. F.: *Lecciones…Op. Cit.*, p. 80.

espectador que observa desde la seguridad de una apacible orilla. No obstante, ninguna de estas opciones conforma al filósofo, cuya fundamentación sobre la necesidad de una consideración racional de la historia continúa con la siguiente afirmación:

> Pero aún cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio?[25].

Es desde aquí, desde la pregunta por el fin último, desde donde cabe partir para determinar el verdadero resultado de la historia universal, sus medios y determinaciones sustanciales. Y es entonces ante el espectáculo de la devastación donde surge la pregunta por el sentido, que al inicio de las *Lecciones* planteaba la necesidad de la consideración racional de la historia. Ahora podemos ver que esta consideración racional de la historia, es, en verdad, una respuesta a la devastación, al dolor, a la caducidad y transitoriedad en la historia; una respuesta que *pone* un sentido, que quiere justificar lo perecido, y no, como Hegel enunciaba, un mero conocer des–intencionado.

Veamos, luego, este desarrollo en el análisis hegeliano de las categorías en que la historia se presenta al pensamiento. La primera de ellas es la *variación*. Vemos –dice nuevamente Hegel– figuras infinitamente diversas de pueblos en incesante sucesión. El mapa que la historia nos muestra es desolador. Vidas, pueblos, imperios enteros desaparecen, otros se suceden que también perecen. Este aspecto negativo produce un enorme pesar: "todo parece pasar y nada permanecer"[26]. Sin embargo "otro aspecto se enlaza en seguida con esta categoría de la variación: que una vida surge de la

25 *Íbidem.*
26 Hegel, G. W. F.: *Lecciones…Op. Cit.*, p. 47.

muerte"[27]. El más grande pensamiento oriental daba cuenta de ello con la imagen del Fénix, aunque ésta representa a ojos de Hegel tan sólo una imagen que incumbe –además de al pensamiento oriental– a la naturaleza, no así al espíritu. Pues el Fénix que resurge de las cenizas, revive intacto, sin que nada nuevo haya surgido con él. Es la imagen de lo cíclico, de la repetición de lo siempre igual, en otras palabras, de la naturaleza y del hastío que su observación provoca. Mas, a diferencia de ella, "en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo"[28]. Lo propio del espíritu no sólo es que "surge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva"[29].

Con este aspecto positivo de la categoría de la variación se engarza la segunda categoría en que la historia se presenta al pensamiento y que parece ser, esta vez, plenamente positiva: el *rejuvenecimiento.* El espíritu resurge rejuvenecido, sublimado y purificado. La variación espiritual representa una purificación y reelaboración de sí mismo. Cada nueva elaboración *del* espíritu, se presenta como una nueva materia a elaborar *por* el espíritu, que no se contenta con lo que es, que se da *constantemente* nuevas y renovadas formas, debiendo a cada paso recomenzar, asumir incansablemente la misma tarea. Y así un aspecto negativo se enlaza al rejuvenecimiento del espíritu: "su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo"[30].

De este modo, *variación* y *rejuvenecimiento* no son suficientes para calmar aquel pesar del que Hegel nos hablaba. Pues si la incansable actividad del espíritu, por una parte, regocija al espectador, la repetición, la obligación de comenzar siempre de nuevo, provoca, simultáneamente,

27 *Íbidem.*
28 Hegel, G. W. F.: *Lecciones…Op. Cit.,* p. 127.
29 *Op. Cit.,* p. 48.
30 *Íbidem.*

una sensación de cansancio, la sospecha de que todas esas creaciones particulares, el cúmulo de esas energías invertidas, serán vanas y todo deberá siempre reiniciarse sin que nada nunca permanezca. Entonces, surge la pregunta por:

> ¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de *una* obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos[31].

Así, las consideraciones sobre la *variación* y el *rejuvenecimiento* se anudarán en la tercera categoría en que la historia se presenta al pensamiento: la de un *fin último* en sí y por sí, categoría que –señala Hegel– "existe en la conciencia como fe en la razón que rige al mundo" (Hegel, 1982: 48), que posee un plan, que se ajusta a la necesidad –interna–, y que se da sus propias determinaciones.

Dos ejemplos –sugiere Hegel– dan cuenta de esta verdad. En primer lugar, Anaxágoras, pionero en afirmar que el *nous*, el intelecto, rige el mundo, o en rigor, que hay una razón en la naturaleza; a éste sucede Sócrates quien toma aquel pensamiento y lo saca del estado de abstracción en el que permanecía. Luego, no sólo se afirma que la razón rige al mundo en general, sino también que podemos conocerlo en sus determinaciones particulares. El segundo ejemplo refiere a la forma de la verdad religiosa que asevera que el mundo no está destinado al acaso, sino que una "*Providencia rige el mundo*". Lo que importa a Hegel no es tanto la *verdad* de este principio cuanto su *exactitud*. "La Providencia divina es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional

31 *Íbidem*.

del mundo. La razón es el *pensamiento*, el *nous*, que se determina a sí mismo con entera libertad"[32]. La diferencia entre esta Providencia y la razón, es la misma que existía –asevera Hegel– entre Anaxágoras y Sócrates: "Aquella fe es igualmente indeterminada; es una *fe en la Providencia* en general, y no pasa a lo determinado, a la aplicación, al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo"[33]. No introducen en ello lo concreto y determinado y, la determinación en el curso íntegro de los acontecimientos es llamada por Hegel *plan*.

De este modo, "Lo concreto, los *caminos* de la Providencia, son los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están presentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal"[34]. Y lo que Hegel pretende demostrar con el recurso a la Providencia es la posibilidad, más aún, la exigencia, de conocer el plan de Dios. Si se concede que la Providencia se manifiesta en los objetos y materias de la naturaleza ¿por qué no reconocerla también en la historia universal? La naturaleza, por su parte es de orden inferior a la historia universal, pues ella constituye: "el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible"[35]. Y ello es posible porque no podemos concebir a Dios sino en su absoluta bondad y su bondad consiste en comunicar lo que es, en comunicarse[36]. Se dice que lo hace sólo en la naturaleza, en la intuición y sentimiento, ambas irreflexivas; contra esto es preciso argumentar –como lo hiciéramos en las páginas anteriores– que el hombre es un ser pensante, que

---

32 *Op. Cit.*, p. 50.
33 *Íbidem.*
34 *Op. Cit.*, p. 51.
35 *Op. Cit.*, p. 52.
36 A este respecto leemos en las *Lecciones*: "Si el nombre de Dios no ha de ser vano, debemos reconocer que Dios es bondadoso, o sea, que se comunica". Hegel, G. W. F.:"Introducción general" en *Lecciones de filosofía de la historia universal. Op. Cit.*, p. 53.

teseopress.com

en ello radica una de sus diferencias con el animal. "Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que es en sí y por si es universal, es objeto del pensamiento, no del sentimiento"[37].

Tanto el sentimiento como la intuición constituyen formas inferiores, irreflexivas y aún indeterminadas. El sentimiento permanece del lado de lo subjetivo, lo particular; omitiendo lo verdadero en sí y por sí. Es precisamente lo verdadero, lo que es en sí y por sí, lo sustancial, aquello que sólo existe para el pensamiento y que debe, por lo tanto, ser captado por el concepto. Luego, cabe preguntar: "¿Cuál es pues el plan de la Providencia en la historia universal?"[38]. Dios se ha revelado a los hombres, y con la posibilidad de conocerlo –dice Hegel– viene adherido el deber de hacerlo, debemos aprehender con el pensamiento lo que se presentó al sentimiento. La pregunta acerca de si ha llegado el momento de conocerlo, depende –siguiendo a Hegel– de "que el fin último del mundo haya aparecido en la realidad de un modo consciente y universalmente válido"[39].

Así, afirma el autor de la *Lógica*, sucedió con el Cristianismo que se inició en el conocimiento de Dios mediante el saber y el pensamiento. Pero el saber, como una de las formas del creer, no ha penetrado aún en las determinaciones en las que el conocimiento penetra. Esto es, en los fundamentos, en la necesidad del contenido, prescindiendo tanto de las autoridades exteriores como del sentimiento. Al conocer le es propio el desarrollar el contenido en sus determinaciones precisas. Las determinaciones, primero, han de ser pensadas, luego conocidas y recibidas en su unidad concreta dentro del concepto:

> Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado (…). Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una

---

37 *Íbidem*.
38 *Op. Cit.*, p. 54.
39 *Op. Cit.*, p. 55.

teseopress.com

> justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo[40].

Pero la reconciliación, sostiene Hegel, sólo puede ser alcanzada mediante la disolución de lo negativo en lo afirmativo, mediante la subordinación y superación de lo que el espíritu tiene de negatividad en el conocimiento de aquello que en la historia universal se afirma.

Teodicea es la palabra con que Hegel define su proyecto y el objetivo es la *justificación* de todo aquello que de doloroso, de sufriente, tiene la historia. Encontrar en ella un *sentido*, mas no uno cualquiera, sino un sentido que sea interior a la propia razón y de la cual ella misma de cuenta en sus manifestaciones en la historia, constituye uno de los principios de esta historia filosóficamente concebida. El sentido, luego, no es algo que le viene al espíritu de afuera, no es un ideal ni mucho menos un deber ser; antes bien, el sentido a partir del cual se justifica la caducidad y negatividad del espíritu se lo da la propia razón que es en sí y por sí. De este modo:

> La justificación se propone hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón. Se trata de la categoría de lo negativo, de que se habló anteriormente, y que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y más hermoso es sacrificado en su altar. Lo negativo es rechazado por la razón que *quiere* más bien en su lugar un fin afirmativo[41].

Llamativamente de este "querer", en definitiva, de un deseo que a primera vista podría considerarse opuesto a la razón, surge el planteo hegeliano de una filosofía de la

---

40 *Op. Cit.*, p. 56.
41 *Op. Cit.*, p. 57. Las cursivas son nuestras.

historia[42]. Unas páginas más adelante, Hegel complementa esta idea:

> Lo que llamamos Dios es el bien, no como una idea en general, sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Comprender esta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad[43].

Si como afirma Hegel lo "que es conforme a la idea tiene realidad", entonces, no sólo la frase "lo racional es real" es válida, sino también su inversión, esto es, "lo que es real es racional" o bien lo "ideal (conforme a la idea) es real". Es el peligro inminente que encierra esta posibilidad lo que vuelve altamente problemáticas las afirmaciones de Hegel a los ojos de Adorno y Horkheimer –como más adelante veremos[44].

---

42 A este respecto, Gisela Catanzaro, afirma: "Sabemos entonces que aquella búsqueda del sentido, del fin último, y la pregunta por lo que se conserva, surgen de un deseo de justificación de la vida de lo particular, que empieza en un reclamo de atención a eso fenoménico y singular despreciados por las panorámicas universalistas abstractas del racionalismo formalista, y que muta en una justificación de lo existente". Catanzaro, G.: *La nación entre naturaleza e historia. Interrogación sobre los modos de la crítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

43 Hegel, G. W. F.: *Lecciones... Op. Cit.*, p. 78.

44 En un artículo de 1938 Horkheimer analiza la frase completa extraída de la *Filosofía del derecho* de Hegel que dice lo siguiente: "'Lo que es racional, es real; lo que es real es racional'". Ambas partes entran en contradicción -asevera Horkheimer. Si la primera afirma que un algo incondicionado que existiera por fuera de la idea no se diferenciaría de una quimera, aseverando luego que lo que es pensado debe tener existencia terrena; por otro lado, la segunda parte de la frase opera como una sanción respecto del curso del mundo, éste ha de transcurrir ordenadamente según el pensamiento puro de la razón. ¿Cómo son posibles ambas afirmaciones?, ¿de qué modo puede convivir una intención iluminista con una doctrina metafísica? se pregunta el autor. La respuesta la encuentra Horkheimer en el concepto de *conocimiento incondicionado* acuñado por la filosofía idealista alemana y continuado en Hegel. Dos son sus supuestos: identidad de sujeto y objeto y fundamenta-

Bajo esta luz desaparece, señala Hegel, la ilusión de que la realidad es una loca e insensata ocurrencia de sucesos. La filosofía suele operar como un consuelo al considerar la realidad como cosa corrupta, como algo que no es real en sí y por sí. Pero este consuelo es sustitutivo de un mal, de una consideración sobre lo finito, y la filosofía, tal como *quiere* entenderla Hegel, no es consuelo sino purificación de lo real, "algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundamento en la idea misma y apto para satisfacer la razón"[45].

Etimológicamente, agrega Hegel, la razón es la percepción de la idea, de lo que ha sido expresado (del Logos), de lo verdadero. De lo anterior se deduce la sentencia: "La razón aprehendida en su *determinación*, es la *cosa*"[46]. La frase es contundente, nada queda ya por fuera de la razón, no tiene exterior, no tiene *afuera* como otredad o amenidad que la perturbe o conmueva.

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta aquel *fin último* en la historia?, ¿cuál es su contenido, su determinación? Finalmente, ¿por qué se dice de él que es interior a la razón?

La cuestión fin último (la Idea). Una categoría aportada por la razón

Para Hegel, el problema referido a la determinación de la razón, por un lado, y el de la definición del fin último, por otro, constituyen uno y el mismo problema. Pues es el *fin último* el que aporta el sentido (en su acepción de orientación, en principio) de las determinaciones que el espíritu se

---

ción del saber particular en el conocimiento de la totalidad. Ambos supuestos serán centrales en la crítica frankfurtiana a Hegel. Volveremos sobre ellos más adelante. Ver: Horkheimer, M.: "Hegel y el problema de la metafísica" en *Historia, metafísica y escepticismo*. Trad. María del Rosario Zurro. Barcelona, Altaya, 1998.

45 Hegel, G. W. F.: *Lecciones... Op. Cit.*, p. 78.

46 *Op. Cit.*, p. 57.

da a sí mismo. Dos cosas hemos de tener en cuenta en nuestra indagación: en primer lugar, el contenido del fin último; en segundo lugar, su determinación y realización.

Contemplar la historia universal en relación a su *fin último*, como sostiene Hegel, significa, filosóficamente, contemplarla según su *Idea*. La *idea* se revela en el mundo en tres formas: la lógica, la naturaleza física, y el espíritu en general. Sólo en la última se da en su más concreta realidad. Así, la idea se ha manifestado en el terreno del espíritu, en el terreno de las cosas creadas por el hombre, bajo la forma de *la idea de la libertad humana*. ¿Cómo entender esta libertad? El modo de acercarse a su definición asume una forma negativa, no sólo por cuanto el espíritu es lo que *no* es naturaleza, lo que *no* es materia, sino también porque la idea de libertad consiste precisamente en la posibilidad de negar.

El espíritu no es materia, aduce Hegel, porque la sustancia de la materia es la gravedad. Su centro, luego, no está en ella sino fuera de ella. No hay en la materia unidad sustancial, la unidad sería para ella un ideal a alcanzar. La materia aspira a esta idealidad, pues está conformada sólo por partes plurales dirigidas hacia un centro cuyo núcleo o polo de atracción *no* domina. La materia es, de este modo, dependiente.

El espíritu, cuya sustancia es la libertad, encuentra su centro, por el contrario, en sí mismo. El espíritu es definido por Hegel como actividad, vitalidad. Él es sujeto, pero también objeto de sí mismo, es conciencia de algo y, al mismo tiempo, conciencia de sí. Su contenido es lo espiritual, esto constituye su interés y el contenido de sí. Su forma es el saber, y su sustancia es la libertad, siendo sus propiedades los medios para lograrla. Luego, su centro y unidad reside en sus confines, la libertad es su propio centro. La libertad radica en darse sus propias determinaciones, en negar lo que amenaza con anularla, en saber de sí, en ser objeto de sí.

También se diferencia el espíritu de la naturaleza animal. El animal es movido por instintos, por impulsos ciegos, por motivos para él desconocidos. Lo animal no tiene

teseopress.com

voluntad y en este sentido es dependiente –como lo fuera también la materia.

El hombre tiene impulsos, pero, simultáneamente, tiene la capacidad de reprimirlos. Al ser un ser pensante, sabe de su determinación y este saber le permite anteponer algo entre el impulso y su satisfacción. Él puede disponer diferentes mediaciones entre la urgencia y violencia de los impulsos y su satisfacción. Su especificidad e independencia reside precisamente allí, en saber aquello que lo determina y también –nuevamente– en poder negarlo, anularlo. Sabe sobre aquello que lo determina porque su representación de lo real es, a su vez, ideal, esto es, conoce lo real al representárselo, al concebirlo en el pensamiento, al hacerlo consciente, pudiendo, por ende, hacer algo con esa y otras urgencias nacidas de la realidad, hacer algo cualitativamente distinto a la entrega natural, ciega, que subyace al impulso animal. Así, a diferencia del animal, el hombre tiene voluntad y es independiente, mas no porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibirlo, interrumpirlo. Su libertad radica en poder *autolimitarse*, en romper "su propia espontaneidad y naturalidad"[47]. Supera la inmediatez, la niega y vuelve sobre sí y: "Sólo lo que vuelve sobre sí es sujeto, efectividad real. El espíritu sólo es como resultado"[48].

De este modo, el sujeto como sustancia, como Espíritu, se afirma en su diferencia respecto de lo material y lo animal. Y, para alcanzar su propio concepto, su *Idea*, el espíritu establece una lucha infinita contra sí mismo, supuesta en la capacidad de negar e interrumpir sus impulsos, en autolimitarse. Así, si la *autoconciencia* es solidaria de la *autolimitación* –pues sólo se puede reprimir, anular, aquello que es concebido idealmente, aquello sobre lo cual tenemos conciencia–, la *libertad* como idea y contenido del espíritu es mentada no sólo como *independencia* (lo contrario a lo dependiente), sino también como dominio, como *señorío*

---

47 *Op. Cit.*, p. 64.
48 *Íbidem.*

teseopress.com

sobre sí mismo. Podríamos, luego, en relación a los problemas desarrollados, establecer la siguiente serie: libertad igual autoconciencia – autolimitación – independencia – dominio, en principio, sobre un sí mismo, pero, como luego intentaremos demostrar, el dominio no sólo se ejercerá sobre un sí mismo, sino también sobre la naturaleza y sobre todo lo existente.

Teniendo presentes estas características vinculadas al contenido, a la determinación y a la realización del *fin último* aportado por la razón (por la filosofía) para la consideración de la historia, podemos, ahora, interrogar las particularidades que asumirá el sujeto de la historia universal. Y, para Hegel, el sujeto de la historia, el que contiene la *idea* (contenida a su vez en el fin último), no puede ser el hombre, ni el simple individuo, aunque la historia se sirva de ellos; el sujeto de la historia, si bien es un individuo, es uno de naturaleza universal *pero* determinada: es el *espíritu de pueblo*.

El sujeto de la historia: el espíritu de pueblo y su vinculación con el fin último (o espíritu universal)

¿Cómo son mentados el *espíritu de pueblo* en su relación con el *fin último*? En otras palabras, ¿cómo se vincula un espíritu particular con el fin universal? ¿Qué representan los pueblos en la búsqueda por realizar el fin universal del espíritu? Una primera aproximación la encontramos en la siguiente afirmación: "Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo"[49]. ¿Qué significa esta aseveración? En primer lugar, quiere decir que, para Hegel, los pueblos son las representaciones que el espíritu se forma de sí mismo. Pero que sean representaciones no significa que posean una existencia sólo ideal; antes bien, los pueblos en tanto representaciones existen en el mundo de la extensión, consisten

---

49 *Op. Cit.*, p. 65.

en materializaciones concretas. Estos "conceptos" constituyen, así, las determinaciones particulares que el espíritu se da a sí mismo y que se expresan en las formas que asumen el derecho, la moral, la religión, etc., en un momento dado. Estas esferas (determinaciones) constituyen lo sustancial de cada espíritu de pueblo.

Ahora bien ¿cuál es la particularidad del espíritu de un pueblo? Su particularidad no es sino la conciencia que tiene el pueblo de la sustancialidad del espíritu, la conciencia que tiene de sí, es decir, su autoconciencia. El carácter de un pueblo –decíamos– está dado por el desarrollo de su principio espiritual manifiesto en cada una de sus esferas. Su bien supremo es llegar al pensamiento de sí, pero esta realización es también su decadencia, y es la aparición de otro estadio, de un nuevo espíritu. El pueblo muere cuando alcanza su fin, muere de satisfacción –sostiene Hegel–, se da su muerte política. Así, cada uno de los espíritus de pueblo se realiza al servir de tránsito a otro, en el desenvolvimiento y producción de la realización del espíritu universal. Mostrar las conexiones de este movimiento es la labor propia de la Historia Universal filosófica. La justificación de estas muertes naturales, más no sólo de éstas, es indubitable:

> Así mueren los individuos, así mueren los pueblos de muerte natural [...] Pero el principio al que ha llegado un pueblo es algo real. Aunque este halle en la costumbre su muerte, es lo cierto que, como ente espiritual, no puede morir sino que se abre paso hacia algo superior. La caducidad puede conmovernos, pero se nos muestra, si miramos más profundamente, como algo necesario en la idea superior del espíritu[50].

Recordemos que la variación, la caducidad, está enlazada a otra categoría: el rejuvenecimiento; y éste, a su vez, recibe su positividad gracias a una tercera categoría: el fin último. Repitamos, asimismo, que lo que a la historia

50 *Op. Cit.*, p. 72.

hegeliana importa no es tanto lo "circunstancial" de la muerte de un pueblo, su causalidad externa o su condición fenoménica, sino el grado en que aquel espíritu de pueblo contribuye con y en su muerte al *proceso del espíritu universal* (a la realización del fin último). En este sentido, Hegel se atreve a afirmar que "ninguna fuerza puede prevalecer contra el espíritu del pueblo, ni destruirlo, si no está ya exánime y muerto por sí mismo"[51].

Al desasosiego frente a la muerte, sucede, así, el esplendor de una nueva vida que, rejuvenecida, sirve de justificación y, en cierto sentido, inmortaliza a la que fue[52]. En efecto, la negatividad, la anulación –como vimos– es una parte de la actividad del espíritu, que comparte su lugar junto a otra, no menos importante: "la conservación y transfiguración. Y así, el espíritu, aboliendo por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, el universal *de lo que fue*"[53]. Este *de lo que fue*, en virtud de la conservación y transfiguración, se desdibuja en un "lo que aún sigue siendo" lo que, insistimos, conservado y transfigurado, se prolongó de los jirones de un determinado (¿y finito?) espíritu de pueblo[54].

A su vez, ningún espíritu de pueblo puede en la Historia Universal ser más que una particularidad del universal que sólo es Uno. Los individuos y los espíritus de pueblo, perecen, no obstante, en palabras de Hegel:

---

51 *Op. Cit.*, p. 73.

52 A propósito de esto leemos: "La vida de un pueblo hace madurar un fruto - [...] Más este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo [...] El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar". Hegel, G. W. F.: *Lecciones... Op.Cit.*, p. 74.

53 *Íbidem*.

54 ¿Cómo no interpretar esta prolongación como una lectura retrospectiva que ilumina aquellos perfiles del pasado en los que reconoce la genealogía de lo que *es*? ¿No supone esto la "ontologización del presente" que acertadamente Oyarzún deriva de la crítica que Benjamin dirige a una concepción lineal y homogénea de la historia? Ambas preguntas acompañarán nuestro desarrollo en el correspondiente capítulo.

> El espíritu de pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu absoluto; pues este es *uno solo*. [...] El espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que constituye el curso del espíritu universal, y este universal no puede perecer. El espíritu de pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular[55].

De este modo, el *contenido* de la historia universal es el trabajo sobre sí del espíritu, es el conjunto de todas las determinaciones que él se da en la incansable voluntad de llegar a *saber lo que él es en sí*. Quizás la paradoja de este razonamiento reside, como más tarde afirmará Lukács, en que este saber de sí, en Hegel, sólo llega a conciencia a través del filósofo, es decir, sólo en apariencia el espíritu es sustancia y sujeto[56].

Ahora bien ¿qué *es en sí* el espíritu de pueblo en la historia universal? ¿De qué modo se nos ha manifestado su *Idea* en el transcurso de la historia? No pudiendo existir la *Idea* sólo en la cabeza del filósofo, dice Hegel, ella hubo de presentarse en la historia y lo hizo de la siguiente manera: primero, en los espíritus de pueblos orientales, ellos sabían que sólo *uno* es libre, pero ese uno los oprime; los griegos, posteriormente, tuvieron conciencia más perfecta de la libertad, supieron que *algunos* eran libres; finalmente, "las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre"[57].

De lo que estos acontecimientos (en la sucesión de espíritus de pueblo) y su relato dan cuenta es que la historia universal se presenta como el proceso y *progreso* de la penetración del principio de libertad en el mundo temporal: "La historia universal es el progreso en la conciencia de la liber-

---

55 Hegel, G. W. F.: *Lecciones... Op.Cit.*, p. 66.
56 Volveremos sobre este punto en el capítulo III. Ver: Lukács G.: *Historia y conciencia de clase*, Trad. Manuel Sacristán, España, Sarpe, 1984.
57 Hegel, G. W. F.: *Lecciones... Op.Cit.*, p. 67.

teseopress.com

tad –un progreso que debemos conocer en su necesidad"[58]. Conocer el progreso en su necesidad significa descifrar aquello que lo mueve, significa conocer el principio o fin que lo orienta, el Mercurio o guía de los pueblos.

La historia universal, luego, comprende las determinaciones que su sujeto, el espíritu en su forma concreta de espíritu de pueblo, se dio a sí mismo en el arduo trabajo exigido por su fin último e interior, esto es, que el espíritu llegue a ser conciencia de sí, que se objetive y haga conforme a sí mismo. En este proceso (progreso): "Los principios de los espíritus de los pueblos, en una *serie necesaria* de *fases*, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma"[59]. El espíritu se comprende a sí mismo como *totalidad* y, quien proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la propia historia, su narración. De ahí la aseveración de que los pueblos sin *narración* no tienen historia, pues, la historia reúne en Hegel tanto los hechos o acontecimientos como su relato.

Entonces, en la concepción de una historia universal filosófica, cuyo sujeto, entendido como sustancia, se comprende a sí mismo en términos de *totalidad* y, en esta, su comprensión, menta los diferentes espíritus de pueblos como momentos de su sí mismo, como *fases necesarias* de *su* desarrollo; en una concepción tal, decíamos, la categoría de *temporalidad* parece no representar ningún problema, más aún, siendo una de las nociones centrales vinculadas a la historia, no es siquiera lo suficientemente tematizada en las *Lecciones*. En este sentido, la noción de *fases necesarias* en la prosecución de un fin último, interior, conduce a la postulación de un concepto aproblemático y lineal de tiempo, como mero espacio en el que se despliega el progreso teleológicamente orientado de la *Idea* del Espíritu:

---

58 *Op. Cit.*, p. 68.
59 *Op. Cit.*, p. 76.

de la libertad[60]. Pero examinemos más en detalle cuál es la noción de temporalidad que subtiende a la concepción de un progreso o evolución "determinada".

La categoría de temporalidad comprometida en la idea de un progreso determinado

Proponemos abordar, por último, la noción de *progreso* que hace suya la filosofía hegeliana de la historia. Consideramos que a partir del análisis de esta categoría emergerá el concepto hegeliano de temporalidad que, signado por las cualidades de linealidad y homogeneidad, será objeto de crítica en los sucesivos planteos.

Antes de explicitar su concepto de progreso, Hegel realiza, una vez más, una crítica a los modos a su entender abstractos e insuficientes en que el mismo ha sido mentado. Para introducir su argumento retoma la diferencia entre la naturaleza tenida como cíclica –recordemos el ejemplo del Ave Fénix– y la esfera del espíritu, donde siempre surge, se agrega, algo nuevo. Esto da cuenta de una marca en el hombre que lo distingue de la naturaleza. Distinto a como ocurre en las cosas naturales, el hombre posee una facultad real de variación hacia "algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de *perfectibilidad*"[61]. Pero este impulso de perfectibilidad ha quedado asociado, sostiene Hegel, a lo indeterminado, a una noción de progreso que carecería de fin y término. Aducir que el hombre es perfectible, esto es, afirmar que posee una posibilidad real y una necesidad de hacerse cada vez más perfecto, no conduce al conocimiento del contenido de aquella perfección, de su determinación y se eleva a la perfectibilidad como abstracto bien supremo.

60 Nosotros, en este análisis, no podemos perder de vista la serie que sugeríamos en la página anterior: libertad = autoconciencia - autolimitación - independencia - dominio - señorío.
61 Hegel, G. W. F.: *Lecciones...Op. Cit.*, p. 127.

Quienes de este modo conciben al progreso reflexionan en torno a la variación y al cambio como algo meramente cuantitativo:

> *Más* conocimiento, una cultura *más* refinada…todos estos son puros comparativos; y se puede seguir hablando así largamente, sin indicar ningún principio preciso, sin enunciar nada cualitativo. La cosa, lo cualitativo, existe ya; pero no se expresa ningún fin que deba ser alcanzado; tal fin permanece totalmente indeterminado. Pero lo cuantitativo –si queremos hablar con precisión del progreso– es justamente lo ajeno al pensamiento. El fin que debe ser alcanzado necesita ser conocido[62].

Luego, una consideración no abstracta, *determinada* del progreso, no puede contentarse con la acumulación de bienes de la cultura en términos generales. Ella ha de *saber* que la *evolución*, en tanto principio, supone una determinación interna que existe por sí y se da a sí misma a la existencia. El principio, la determinación interna es el *fin último* del que ya hablamos, y la evolución es el trabajo duro y penoso del espíritu, con arreglo a ese fin último determinado: el de realizar su concepto, el de realizar*se* al realizar su libertad. Este fin y no otra cosa, es lo que da a la evolución su *sentido* y concreción.

La Historia Universal es, entonces, el desenvolvimiento en el tiempo del fin y concepto del espíritu (de la Idea de libertad y de su autoconciencia, de la autoconciencia de lo absoluto). De esta manera, el espíritu atraviesa distintas fases evolutivas en el progreso a su autoconciencia y autodeterminación. Al no ser inmediatez, estas fases representan las mediaciones del espíritu y guardan distinta relación de cercanía con lo esencial, distancias cualitativas medidas en función de un centro. Hegel las enumera, según una determinación lógica, de modo que coinciden con las etapas de desarrollo de un ser humano:

---

62 *Op. Cit.*, p. 128.

1. Fase inmediata: sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza. Aquí el espíritu existe como una individualidad sin libertad (es libre uno solo). Espíritu infantil. Mundo oriental
2. Expansión del espíritu en su conciencia de libertad, algo imperfecta y parcial. Fase de separación de la reflexión del espíritu sobre sí. Tiene dos momentos: el primero, el de la juventud: mundo griego; el segundo, se corresponde con la edad viril; el individuo tiene sus fines pero sólo los alcanza a través de un ente universal: el Estado. Mundo romano.
3. Ascensión de la parcialidad a la pura universalidad de la libertad (libertad del hombre *qua* hombre) en la conciencia y sentimiento que el espíritu tiene de sí. Época cristiana, libertad sustancial del individuo, "conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo"[63]. Mundo moderno

En esta lectura el *tiempo* aparece simplemente como el lugar de "la negación, en lo sensible"[64], en otras palabras, el lugar de la negación, reelaboración y conservación, de las determinaciones que el espíritu se da a sí mismo, en una sucesión *lineal* y progresiva. Una suerte de "espacialización" del tiempo en donde se ubican las (no tan distintas) formaciones particulares del espíritu que es siempre Uno y el mismo.

En este sentido, cuando pensamos en la historia universal, dice Hegel, la pensamos como un pasado, pero también como un presente, pues "la Idea es presente", el "espíritu es inmortal", es "absolutamente ahora", pues su forma presente contiene las pasadas y la conciencia de sí en las fases anteriores de la historia, como su antesala o anticipación.

63 *Op. Cit.*, p. 132.
64 *Op. Cit.*, p. 147.

Dos pasajes, al menos, explicitan claramente, a nuestro entender, esta concepción: el primero de ellos afirma: "Por cuanto tratamos de la vida del Espíritu y consideramos todo en la Historia Universal como manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado por grande que sea"[65].

En el segundo pasaje, la idea del pasado como anticipación o antesala de un presente pleno e idéntico consigo mismo es aún más explícita. Al referirse a lo universal agrega como su predicado: "para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder"[66].

A la luz de estas argumentaciones el fragmento que a continuación citamos resume la aspiración de la consideración hegeliana del progreso en su concepción de la historia: "El fin del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esta conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo *haya de enderezarse* y esté realmente enderezado a que el espíritu rija y siga rigiendo la historia"[67].

Luego de lo dicho, podemos advertir que el *sentido*, la brújula –la determinación– de la "evolución" la proporciona el concepto que el Espíritu tiene de sí, es decir, la *Idea* (la libertad, el autoconocimiento de lo absoluto). En la persecución de aquel(la), el Espíritu, en tanto individuo y en tanto negatividad, libra una lucha incesante consigo mismo a fin de aproximarse a aquello que *es*. Pero esta progresiva concreción, que importa como momento suyo la

---

65 *Op. Cit.*, p. 150. Unos renglones más arriba de la frase citada leemos: "Al concebir la historia universal, tratamos de la historia, en primer término como de un pasado; pero tratamos también del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente: el espíritu es inmortal". Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Op.Cit.*, p. 149.

66 *Op. Cit.*, p. 46.

67 *Op. Cit.*, p. 149. Las cursivas son nuestras.

narración[68], se realiza desde un sí mismo, desde una autoconciencia, que todo lo ha *ya* engullido. Hegel no dice otra cosa cuando afirma: "Si hubiese algo que el concepto no pudiese disolver, digerir, esto sería el mayor desgarramiento e infelicidad"[69]. En efecto, es desde lo que "*se* prolongó" efectivamente en la historia que se realiza la lectura del pasado. En esta saga el Espíritu siempre permaneció, en rigor, idéntico a sí mismo, pues nada puede haber por fuera de él. Es precisamente desde esta identidad que se dirige hacia el pasado recogiendo en aquel lo que *ya* tiene, es decir, destacando sobre un fondo que produce como oscuro, aquellos perfiles que mejor reflejan su imagen (siempre) actual del presente. *Enderezando* en esta labor –según las propias palabras de Hegel– todo lo ocurrido en orden a la razón y en función de su continuidad.

Llegados a este punto, podemos afirmar que aquella definición de la consideración crítica de la historia que se pretendía "concreta", "justa" y "objetiva" en el sentido de no disponer los acontecimientos de la historia como materia a la cual volver con los conceptos *a priori* de la razón, redunda en la proyección de un sí mismo que se ha logrado afirmar en función del dominio –siempre violento– no sólo sobre lo existente (naturaleza, en general) sino también sobre sí y sobre los otros. En una concepción tal, el pasado y el presente dejan de ser problemáticos desde el momento en que el primero es pensado como la antesala, la anticipación, la infancia de aquello que, el segundo, es decir, el presente, en cuanto resultado, produce como familiar.

Es precisamente esta comprensión de la historia como el despliegue de la intención de un Sujeto (Espíritu-Idea) y sus derivas la que será fuertemente cuestionada por Frie-

---

68 Hegel sostiene: "La palabra *historia* reúne en nuestra lengua, el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *histroriam rerum gestarum* como la *res gestas* misma, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos". Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Op.Cit.*, p. 137.

69 *Op. Cit.*, p. 148.

drich Nietzsche. Su crítica resulta, así, de gran interés para la presente tesis, no sólo por el valor que por sí misma ya porta, sino también por la influencia que ella ejerció en las interpretaciones de Walter Benjamin y Theodor Adorno.

Con el objetivo entonces de identificar, por un lado, la crítica que Nietzsche dirige a la idea de una *filosofía de la historia,* a la suposición de un *sentido,* de un sujeto, (mas no sólo a ella); y por otro lado, persiguiendo subrayar los elementos que, desarrollados por Nietzsche, serán luego retomados por los autores de la "Escuela de Frankfurt", es que nos detendremos en el análisis –fundamentalmente– de dos textos nietzscheanos: el primero, la segunda de sus consideraciones intempestivas titulada *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*[70] del cual Benjamin extrae uno de los epígrafes de las "tesis" contenidas en *Sobre el concepto de historia*; el segundo trabajo que nos proponemos abordar es *Genealogía de la moral* en razón de la importancia de las hipótesis que el libro presenta en relación fundamentalmente a la categoría de *sujeto* y en función de su relevancia para los autores de *Dialéctica del Iluminismo,* Theodor Adorno y Max Horkheimer.

70 En lo que respecta a este libro, nos manejaremos con dos traducciones. La citada corresponde a la traducción de Germán Cano de España, Biblioteca Nueva, 2003. Pero dado que ésta está sobrecargada de hispanismos, cuando lo creamos necesario recurriremos a la traducción de Sánchez Pascual en "Nietzsche en castellano" www.nietzscheana.com.ar. El título en este último caso también difiere: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida.*

3

Friedrich Nietzsche

Del problema de la historia a la historia como problema

Crítica a "la historia como artículo de lujo"

Nietzsche inicia su libro *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1874) con una cita que dice: "'Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato'"[1]. Las palabras son de Goethe y sirven a este pensador para introducir el problema de la necesidad de considerar el valor y el no–valor de la historia en relación a la vida. El no–valor refiere al exceso de historia, a la historia como conocimiento superfluo y "artículo de lujo". A este modo de considerar la historia al que se aproxima "el refinado paseante por el jardín de la ciencia" se le opone otro, aquel que considera lo necesario, más lo necesario no para el saber –en el sentido hegeliano de la causalidad interna– sino lo necesario para la vida y la acción.

Al manifestar su inquietud, Nietzsche dice ganarse el odio de los *historicistas*, corriente que domina Alemania y a la que caracteriza como fiebre histórica que todo lo devora. En este sentido, la "Intempestiva II" debe su nombre,

1 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II]*. Trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 37.

en primer lugar, al hecho de considerar como un mal, un defecto, aquello de lo cual su época se enorgullecía, esto es, su cultura histórica[2]. Oponiéndose a la valoración predominante de aquel momento, Nietzsche afirma que lo que el historicismo provoca es una hipertrofia capaz de conducir a la ruina de un pueblo.

En segundo lugar, su consideración adopta la palabra griega "intempestiva" pues sólo actuando de aquel modo, es decir, contra el tiempo y sobre él, puede curarse aquella enfermedad –la del historicismo. Veamos entonces de qué modo es presentada la "enfermedad" y cuáles han de ser sus "antídotos".

Diferencia entre "lo humano" y lo animal: la historia, el olvido

El hombre –dice Nietzsche– orgulloso de su condición y de su diferencia respecto del animal, quisiera sin embargo poder vivir como aquel, esto es, no conocer, ni lamentarse, de la tristeza y el hastío. Más cuando inquiere al animal por su secreto, éste calla, pues ha olvidado la respuesta. Es precisamente allí donde sitúa Nietzsche la posibilidad de vivir sin tristeza, la posibilidad de vivir sin más. En la capacidad de olvido. Capacidad de la que el hombre, atado a las cadenas del pasado, carece. El asombro del hombre ante el silencio del animal redundó en asombro frente a su propia imposibilidad de olvidar.

"Así vive el animal de manera *no–histórica (unhistorisch),* pues se aparta del tiempo de modo similar a un número que no deja como resto ninguna fracción fantástica y aparece

2 No desconocemos que esta "Intempestiva" forma parte de una serie de textos que llevan también por título aquella palabra. No obstante, la interpretación que aquí proponemos es la que está sugerida en el texto que al inicio de este Capítulo propusimos abordar en profundidad.

completa y absolutamente como es (...) sincero"[3]. El hombre, por el contrario, carga con el pasado, que de tan pesado lo doblega y abate. Y si alguna vez lo niega, lo hace tan sólo para provocar la envidia de sus semejantes.

Pero no sólo al animal envidia el hombre, también cela al niño que juega y no recuerda. Al niño que no teniendo pasado al cual negar sólo se centra en su diversión. Sin embargo, también a él despertarán; su alegría será cortada cundo se le escamotee el olvido. Aprenderá pronto la palabra "fue" –dice Nietzsche– que es la llave de acceso a las palabras lucha, dolor y hastío. Sólo la muerte pone freno a la lucha y al dolor que la palabra "fue" trae consigo; a esta misma palabra también la conocemos como *historia*:

> Todo ello hasta que un buen día la muerte, finalmente, traiga el ansiado olvido, sustrayendo la posibilidad del presente y del existir y presentando el sello de ese conocimiento que enuncia que la existencia es un ininterrumpido haber sido, algo que vive negándose, consumiéndose y contradiciéndose continuamente[4].

Este continuo movimiento de negación, este "ininterrumpido haber sido" no es sino la caducidad y negatividad del espíritu de las que Hegel habla, sólo que Nietzsche no pretende hacer de su pensamiento una *Teodicea*, es decir, no pretende *justificar* el dolor a través del conocimiento, ni imputa a éste último la tarea de dar *sentido*, merced a los "ojos de la razón" a la caducidad, a la muerte, en virtud de una promesa de salvación o en manos de un *Espíritu* que se autoafirma. El fin no es la realización de la Idea de libertad, ni el camino plagado de ruinas que hubo de dejar la razón tras de sí en su hacerse. El fin es, para Nietzsche, la *felicidad*[5],

---

3 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios...Op. Cit.,* p. 41.

4 *Op. Cit.*, pp.41-42

5 La felicidad también constituirá un fin, en el sentido de "interrupción", de poner fin al curso de las cosas, al sufrimiento, en el concepto de historia de Walter Benjamin, pero además, la idea de felicidad será la idea sobre la cual

teseopress.com

y ella depende de cierta capacidad de olvido, de cierto vivir de manera no–histórica:

> Pero en las más pequeñas o grandes dichas hay algo que hace que la felicidad sea tal: el poder olvidar o, dicho de manera más erudita, la capacidad de poder sentir de manera no–histórica, abstrayéndose de toda duración. Quien es incapaz de instalarse, olvidando todo lo ya pasado, en el umbral del presente, quien es incapaz de permanecer erguido en un determinado punto, sin vértigo ni miedo, como una diosa de la victoria, no sabrá lo que es la felicidad o, lo que es peor, no hará nunca nada que haga felices a los demás[6].

Sin la capacidad de desembarazarse de las cadenas del pasado no hay disfrute del momento, del ahora de la felicidad.

Sobre el olvido y su opuesto, la memoria, como así también acerca de la felicidad, Nietzsche se explaya en otro de sus libros –escrito unos años después– *La genealogía de la moral* (1887). En el "Tratado primero: 'bueno y malvado', 'bueno y malo'" el autor interroga la procedencia, la *genealogía* de dichas nociones, adelantando que el color del genealogista es el gris, pues él se dedica a descifrar los jeroglíficos de la escritura (lo efectivamente existido) en el pasado de la moralidad humana. Descartando la interpretación que reza que lo 'bueno' procede de 'lo útil' y lo 'no–egoísta', Nietzsche afirma que el verdadero origen de estas nociones proviene de un *pathos de la distancia*, es decir, de una relación de dominación de una especie superior sobre otra inferior. Lo 'bueno' era así lo noble, poderoso, superior, en oposición a lo bajo, lo abyecto, lo plebeyo. Fue sólo a partir del *instinto de rebaño* que los términos antitéticos "egoísmo"-"no-egoísmo" vieron las luz. Fue en el seno de la casta sacerdotal que se desarrollaron las nociones de 'bueno' y 'malo'

---

habría de erigirse la historia. Desarrollaremos estas cuestiones en el Capítulo IV.

6 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios...Op. Cit.*, p. 42.

en sentido no-estamental. Fue también allí donde el alma se ha vuelto 'malvada'. Pero lo que nos importa subrayar aquí en relación a nuestro problema es la importancia que la *transvaloración de los valores* tuvo y tiene –dice Nietzsche– en la creación de valores morales que lejos de interrumpirse, encuentran en la ciencia y la filosofía un terreno para su continuidad.

En pocas palabras, la *transvaloración* refiere a una operación de inversión ocurrida en la historia. De tal suerte, la identificación aristocrática cuya serie, podríamos establecer del siguiente modo: bueno igual noble, poderoso, bello, feliz, amado por Dios; transmutó en otra –señala Nietzsche– que identifica lo bueno con lo miserable, lo pobre, lo sufriente, lo enfermo, como únicos benditos por Dios.

Con esta inversión llevada a cabo por el pueblo judío y coronada por el cristianismo y la "*autocrucifixión de Dios para la salvación del hombre*"[7] nace en la moral la "rebelión de los esclavos" (que no ha cesado de vencer afirma el filósofo). El nacimiento de esta moral es un "no" dicho hacia "afuera", que dista del origen de la moral noble nacida de un sí dicho a sí misma. La moral esclava necesita de un mundo externo y opuesto para ser, para surgir, pues su modo es la *reacción*. Es fruto del resentimiento, de la impotencia (por oposición a la potencia "noble") y acabará por ser más *inteligente* –señala Nietzsche– que las razas nobles pues venerará esta cualidad como condición de existencia y no como refinamiento. Esta moral reactiva "creó" un enemigo "malvado" y se ubicó por oposición a él como "lo bueno". Nietzsche recuerda que 'malvado' proviene de *Böse* que significa lo original, el comienzo, la auténtica acción. Así, lo noble cuyo origen se encuentra en sí, que es acción espontánea, devino por inversión 'lo malvado' (que es lo bueno visto desde la perspectiva del resentimiento) cuando para la moral noble lo 'malo' proviniendo del término *Schlecht* significaba la creación posterior, lo marginal, nuevamente, lo *reactivo*.

---

7 Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, México, Alianza, 1972, p. 41.

Pero explicitemos –dice Nietzsche– el otro origen, el origen noble de lo 'bueno'. Una imagen surgida de la paráfrasis de Nietzsche es esclarecedora: los corderos piensan que el ave de rapiña es malvada; el ave de rapiña piensa que los corderos son sabrosos. Lo que a través de este ejemplo se sugiere es el carácter reactivo en un caso y la acción –espontánea, *sui generis*– en otro. Al respecto afirma Nietzsche: "Exigir a la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-juzgar, un querer-enseñorarse [...] es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice en fortaleza"[8]. Un quantum de fuerza es eso, un quantum de actividad, un pulsionar, un actuar. Sólo por un malentendido o juego del lenguaje se le imputa a un *sujeto* un hacer. La moral del pueblo separa la fuerza –señala Nietzsche– de su exteriorización, como si hubiera un *dueño* que pudiera optar por exteriorizarla o no, una *intención* que antecediera un actuar. Tampoco la ciencia ha podido desprenderse de estos "sujetos". Pero no ha de sorprender que "las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen a favor suyo esa creencia e incluso [...] sostengan con mayor fervor [la idea] de que *el fuerte es libre* de ser débil"[9]. El arte de falsificar la impotencia devino, así, en virtud renunciadora, callada, expectante. La imposibilidad de acción se trocó en *mérito* y la necesidad de autoconservación y autoafirmación redundó en la necesaria creencia y postulación del "sujeto"[10].

A esta serie de inversiones han de sumarse las siguientes: la que hace de la debilidad un mérito; de la impotencia una bondad; de la bajeza temerosa un signo de humildad; de la sumisión a quien se odia una obediencia; del tener-que-aguardar una paciencia; del no-poder-vengarse

8 *Op. Cit.*, p. 51.
9 *Op. Cit.*, p. 52.
10 Sobre la *autoconservación* y el modo en que ésta es reinterpretada por Adorno y Horkheimer nos explayaremos en el Capítulo V.

un no-querer-vengarse; de la miseria una preparación una 'bienaventuranza', etc.

Finalmente, en lo que respecta al *olvido*, éste es una virtud de la moral noble por oposición a la memoria, instrumento del resentimiento que se ha instaurado a través del *ideal ascético*[11]. En efecto, todo el "Tratado segundo: 'culpa', 'mala conciencia' y similares" es el relato de la violencia que supuso la creación de un animal al que le fuera lícito hacer *promesas*; es el relato de la creación de un fuerza "antinatural", reactiva, esto es, la *memoria* erigida sobre la violencia efectuada sobre la capacidad, fuerza activa del olvido. La memoria no representa un querer, un poder, antes bien es un "no-*querer*–volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*"[12]. La memoria es la otra cara del resentimiento.

La *felicidad* también difiere en cada una de estas valoraciones morales. En tanto en la moral esclava ella es sólo episódica, en el sentido de estar referida a un mero relajamiento de los miembros, a una distención, a algo pasivo; en la moral noble (o guerrera) la felicidad es actividad, es artificialidad.

Luego de todo lo dicho, la imputación de una acción a un *sujeto* pleno de *intención*, la impresión violenta de una *memoria*, y la sujeción ocurrida sobre la base de la "culpa", el pecado y la consecuente promesa de *salvación* que conlleva la depreciación de la vida profana, son el resultado de

---

11 Podríamos pensar al *ideal ascético* como la práctica y doctrina de la moral de los esclavos que, surgida en el seno de la casta sacerdotal, no es, no obstante, exclusiva de ella. Ahondaremos sobre este punto hacia el final del presente capítulo.

12 Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, *Op. Cit.*, p. 66. A este fin sirvieron todos los "instrumentos de cultura": a sacar del animal rapaz uno manso y civilizado, un animal doméstico. Y esta tarea incluyó la violencia y el dominio para la construcción de sí, sobre -al menos- tres dimensiones: dominio de las circunstancias, dominio de la naturaleza, dominio de todas las criaturas. Es al final del proceso de uniformización y calculabilidad de los hombres que encontramos al *individuo soberano*. Ver: Nietzsche, F.: "Tratado segundo: 'culpa', 'mala conciencia' y similares" en *Genealogía de la moral*, México, Alianza, 1972, pp. 65-110.

aquella inversión que, pensada en términos de *transvaloración* se continúa en el *ideal ascético* que subyace y funge el terreno común de la religión, la filosofía y la ciencia.

Pero volvamos al escrito anterior. Nietzsche propone distintos ejercicios de imaginación para figurarnos esto que afirma sobre el olvido. Imaginemos –dice– un hombre que careciese por completo de la facultad de olvido y "estuviera condenado a ver en todo un devenir", ese hombre bien podría ser el personaje de Borges, "Funes el memorioso", bien podría ser, salvando las distancias, el filósofo alemán G. W. F. Hegel[13].

Del primero Nietzsche no tuvo noticias, el segundo, en cambio, es uno de sus blancos predilectos. Un tal hombre –prosigue– "no sería capaz de creer más en su propia existencia, ya que vería todas las cosas fluir separadamente en puntos móviles [...] apenas se atrevería ya a levantar el dedo"[14].

La conciencia extrema del devenir inhibe así toda acción, pues todo será destruido, todo disuelto, pero aún más extrema será esta conciencia cuando –como podría ocurrir con Funes– no se pretenda introducir en el devenir la "inmortalidad". Podríamos nosotros agregar que lo mismo sucede cuando nos detenemos en el momento de la negatividad absoluta del espíritu, cuando miramos las

---

13 También quien prologa el libro que comentamos de Nietzsche hace esta asociación: "Puede decirse que, de modo parecido a *Funes el memorioso*, ese personaje incapacitado para olvidar del cuento de Borges, el hombre historicista 'viaja' por el pasado como un turista ocioso e insensible ante un museo de hechos espirituales, atiborrándose caóticamente de una información continuamente banalizada que, al mismo tiempo que anestesia interiormente su sentido histórico, extingue su subjetividad y creatividad" Cano, G.: "Nietzsche y la poderosa fuerza del presente. Una introducción a 'Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida' en Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. [Intempestiva II], op.cit.,* p. 20. Habría que agregar aquí que Funes y Hegel se diferencian desde el momento en que el segundo introduce el orden en la maraña de acontecimientos dándole al caos aparente una orientación, un orden, en rigor, un *sentido* teleológico.

14 Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. [Intempestiva II], Op. Cit.,* pp. 41-42.

ruinas de lo bello y bueno que alguna vez existió, cuando, frente al espectáculo de la devastación, adoptamos como actitud natural el fatalismo, la apelación al sino, a la destinación –tan cuestionada por Hegel.

La introducción de la "inmortalidad" en el devenir, que en Hegel no es más que la incorporación de la categoría con que la razón se muestra al pensamiento (el *fin último*), si bien no garantiza la felicidad, al menos permite apartar la idea de que todo se consume, todo se disuelve. Llenar este vacío, este *no* querer la nada, es una de las atribuciones que el *ideal ascético* hizo suya. Y en este aspecto –dice Nietzsche en *Genealogía de la moral*– llenar la *falta*, dotar de una *meta*, *justificar* la existencia del *animal* hombre, ha sido el "mal menor" de este ideal; quizás su *núcleo* y aparente opuesto, el *nihilismo*, hubiese sido aún peor. El problema no se resuelve optando por uno de los polos, el problema radica, en todo caso, en el modo de la relación con la historia, con el pasado. La acción y la vida –dice Nietzsche– requieren la capacidad de olvido con la misma fuerza con la que la planta necesita tanto de la luz como de la oscuridad:

> Es posible vivir casi sin recuerdos, e incluso vivir feliz, como muestra el ejemplo del animal, pero es completamente imposible vivir en general sin olvidar. O, para explicar mi tema de modo más sencillo: *existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre*[15].

El problema que se deriva de lo anterior radica en la determinación del *quantum* de ese olvido. ¿Cuál es el límite a la capacidad de olvido? ¿En qué grado debemos olvidar? ¿Cómo podemos prevenirnos de aquel historicismo que sepulta el presente, sin caer en un puro instantaneísmo?

Para dar respuesta a estas preguntas, es preciso –afirma Nietzsche–:

---

15 *Op. Cit.*, p. 43.

teseopress.com

> conocer exactamente el grado de *fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo o de una cultura; quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas"[16].

Sobre lo anterior es preciso subrayar, al menos, dos elementos. El primero de ellos es el que remite a la capacidad de "transformar y asimilar lo pasado y extraño", pues en esta frase, a diferencia de un planteo de la identidad o la pura interioridad que –como en Hegel– postula el carácter meramente aparente de lo ajeno, extraño u otro distinto al Espíritu; aquí decíamos, no se elimina lo diferente y, por ende tampoco se reflexiona sobre el pasado como la antesala o infancia del presente.

El segundo punto refiere a la necesidad de "regenerar las formas destruidas" y que habría que distinguir del gesto de incluirlas como momento de un sí mismo que todo lo abarca, que es pleno, aunque eternamente disconforme consigo mismo.

De la capacidad de discernimiento respecto a este quantum, del poder de diferenciar cuánto y hasta dónde es necesario un punto de vista histórico y cuándo uno ahistórico, dependerá la posibilidad de una vida serena, gozosa, con confianza en el porvenir. "Ésta es precisamente la tesis propuesta a la reflexión del lector: *lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas"*[17].

Habría que considerar a esta facultad de discernimiento y olvido como una de las dimensiones históricas de mayor envergadura, pues de ella dependerá –afirma Nietzsche– el que crezcan cosas justas, sanas y verdaderamente humanas sobre la tierra. Una delgada línea separa el *quantum* de historia necesaria. Limitar lo ahistórico (como así

---

16 *Íbidem.*

17 *Op. Cit.*, p. 45.

también lo histórico) para que pueda conformarse como atmósfera que protege la oxigenación de la vida, resulta, en el planteo nietzscheano, fundamental.

Es en el marco de lo ahistórico donde puede emerger el anhelo de algo grande, el deseo que mueve a la vida y la posibilidad de realizarlo. Esta atmósfera ahistórica podría ser favorecida por el historiador –en cuanto sujeto de conocimiento dice Nietzsche– si adoptara un punto de vista *suprahistórico*. Ello significa sentirse "curado de tomar a la historia de ahora en adelante demasiado en serio. Habría aprendido [el historiador] de cualquier hombre, de cualquier vivencia, sea entre griegos o turcos, en una hora del siglo I o del siglo XIX, a responder a la pregunta de cómo y para qué se vive"[18].

¿Qué debemos entender por ese estar "curado de tomar a la historia demasiado en serio", más aún cuando esa frase está seguida del *aprendizaje* de encontrar la respuesta al porqué y para qué de la existencia en un momento determinado en una época particular? En primer lugar, puede ser leída como una crítica a la *Teodicea* hegeliana, a la justificación del mal "pasado" en el bien "futuro", que es siempre, a su vez, contemporáneo a su relato. Pero si la filosofía de la historia no es ya la justificación y/o reconciliación, del mal en un caso, del carácter negativo del espíritu en otro, sino una que interroga el porqué y para qué de las existencias y de las muertes en los mismos acontecimientos, ¿en qué consistiría una historia que no buscara ya el sentido en un proceso y que no inquiriera teniendo de antemano la respuesta?, ¿cómo sería una filosofía que no apuntara a hacer de la muerte el alimento de una vida más elevada? Finalmente ¿cuál sería el cariz de una filosofía de la historia que se atreviera a interrogar en ella por la felicidad?, ¿de una historia dónde la muerte como tal, en definitiva, fuera posible?

La *felicidad* –pero también el *aprendizaje*– son dos motivos que Hegel rechaza para una consideración verdadera

---

18 *Op. Cit.*, p. 48.

y *filosófica* de la historia[19] y que emergen con fuerza en el planteo nietzscheano. Pero, antes de sumergirnos en estas cuestiones, avancemos un poco más sobre las críticas al *sentido* y la postulación de un *devenir*.

Acerca de los hombres históricos y los suprahistóricos

Nietzsche propone un segundo juego de imaginación para dar paso al problema de los distintos modos de leer la historia. La excusa es la siguiente:

> Si alguien pregunta a sus conocidos si desearían volver a vivir otra vez los últimos diez o veinte años, comprobaría fácilmente cuál de todos ellos estaría preparado para ese punto de vista suprahistórico. Y es que, efectivamente, todos contestarían que no, aunque argumentarían ese 'no' de diferentes maneras[20].

Los "*hombres históricos*" responderán "¡no!" porque a ellos el pasado los empuja hacia el futuro. Para ellos, la esperanza, lo justo puede aún venir, está (en el) *por*venir. La felicidad en algún lado los espera. Los hombres históricos piensan que el *sentido* de la existencia se revela a la luz del *proceso* histórico. Miran hacia el pasado para "a través de la consideración de los momentos anteriores hasta el momento actual, comprender el presente y aprender a desear el futuro de manera más intensa; pero no saben hasta qué punto es ahistórica su manera de pensar y actuar en la Historia y en qué medida su ocupación histórica no es

---

19 A este respecto Hegel afirma en sus *Lecciones*: "Se puede también tomar la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de la felicidad son en ella hojas vacías". Hegel, G. W. F.: "Introducción general" en *Lecciones de filosofía de la historia universal, op. Cit.*, p. 88.

20 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II], Op. Cit.*, p. 48.

un instrumento del conocimiento puro sino de la misma vida"[21]. En su justa medida esta historia, a pesar de quienes la pregonan, puede servir a la vida.

El "*hombre suprahistórico*" también responderá "¡no!", pero su respuesta estará distintamente motivada. Este tipo de hombre no encuentra la salvación en el proceso, para él el mundo está completo y toca su fin en cada momento particular. Para ellos, "el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejantes en toda su diversidad y, como omnipresencia de tipos eternos, una estructura estática de valores inmutables y de eterno significado"[22]. Son iguales a la manera en que lo son las lenguas que, a pesar de su diferencia aparente, expresan las mismas necesidades típicas e invariables del hombre. Comprendiendo estas necesidades, no tendríamos que aprender las distintas lenguas y entenderíamos también las distintas historias.

Este tipo de pensador repara en el interior de todas las historias de pueblos e individuos, advirtiendo en ellos su sentido originario. Lo inevitable de este modo de consideración histórica es –para Nietzsche– la ineludible sensación de saciedad, de sobresaturación y de hastío a la que conduce la consideración de la infinitud de hechos que han acontecido en la historia. Sin duda –asevera Nietzsche– el más osado de estos historiadores le diría a su corazón las palabras de Giacomo Leopardi: "'Las cosas no merecen tus latidos, ni es digna de suspiros/ la tierra. Hiel y tedio/ la vida es, nada más, y fango el mundo/ Cálmate '"[23].

Si bien esta manera de reparar en la historia es la más sabia, no es, sin embargo, la que impulsa a la vida. Se puede conceder –dice Nietzsche– razón y sabiduría a este punto de vista toda vez que estemos seguros de que nosotros poseemos más vida, de que en todo caso nosotros,

---

21 *Op. Cit.*, p. 49.
22 *Op. Cit.*, p. 50.
23 *Íbidem.*

teseopress.com

"hombres de acción y progresistas", tengamos más futuro que sabiduría.

Para demostrar esta tesis recurre Nietzsche a una serie de argumentos: cuando se reduce un fenómeno histórico a mero fenómeno cognoscitivo se lo mata, pues se lo considera como algo muerto, inánime. El poder histórico que aquel fenómeno encerraba queda, para el que hace de él un objeto de conocimiento, sin fuerza. Otra cosa sucede para el que vive y mira las cosas no ya desde la perspectiva del conocimiento sino desde la perspectiva de la vida:

> La historia pensada como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión de la vida, un ajuste final de cuentas. Sólo si la educación histórica va acompañada de una poderosa y nueva corriente vital, de una cultura en devenir, por ejemplo, cuando es dominada y guiada por una fuerza superior, –y entonces no domina y guía únicamente ella misma– es algo saludable y prometedora de futuro[24].

Cuando la ciencia de la historia no es lo que prima, cuando la historia está al servicio de la vida, ella "sirve a un poder no histórico". Saber cuánto y hasta dónde la vida tiene necesidad de la historia, es uno de los más importantes y acuciantes problemas, pues cuando es el conocimiento de la historia el que domina, la vida desfallece, y en este desfallecimiento arrastra consigo a la historia.

Esta fuerza saludable y prometedora la postula Nietzsche hacia el final de esta "Intempestiva" y no es otra que la juventud de la cual él también formaba parte.

---

24 *Op. Cit.*, p. 51.

teseopress.com

Sobre los distintos modos de leer la historia

En tres aspectos la historia pertenece al ser vivo; y a cada uno de ellos corresponde un tipo particular de historia. En primer lugar –sostiene Nietzsche– la historia pertenece a los seres activos que persiguen un objetivo. A ellos les es propia la historia monumental. En segundo lugar, pertenece la historia a los seres vivos como preservación y veneración de los hechos. Inherente a ella es la historia anticuaria. Finalmente, la historia es propia de los seres vivos que sufren y necesitan de una liberación. De éstos últimos es la historia crítica.

Nuevamente cada una de ellas tendrá sus ventajas y sus desventajas, pues recordemos que la tesis de Nietzsche es que un exceso de historia –en cualquiera de sus formas– daña la vida. Una vez más, el desafío será establecer el quantum preciso para cada una de ellas.

La historia *monumental* en manos del hombre de acción se orienta hacia una meta y extrae sus fuerzas del pasado. Busca la gloria y tiene por sabido, en palabras de Nietzsche, que:

> los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que ellos unen a la humanidad a través de los milenios, como crestas humanas de una cordillera, que para mí la cumbre de tal momento, hace largo tiempo caducado, sigue todavía viva, luminosa y grandiosa – [ésta] es la idea fundamental de la fe en la humanidad que encuentra su expresión en la exigencia de una historia *monumental*[25].

---

25 Optamos por la traducción de www.nietzscheana.com.ar, p. 7. La versión de Germán Cano dice lo siguiente: "los grandes momentos en la lucha de los individuos formen una cadena, que en ellos se una la cadena de montañas de la humanidad a través de milenios, que lo más alto de un momento histórico hace mucho tiempo acontecido siga siendo para mí aún lo más vivo, claro y grande: este no es sino un pensamiento fundamental en la creencia en la humanidad, esa humanidad que tiene su correspondencia en la exigencia de una historia monumental". Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el prejuicio...Op. Cit.*, pp. 53-54.

Pero la exigencia de que todo lo grande deba ser eterno promueve las luchas más terribles, pues lo que viviendo no llega a ser tal para ella no ha de existir; es más, se presenta como un obstáculo que puede desviar o asfixiar aquel camino glorioso[26].

Luego, estos hombres entierran lo que en la historia se presenta como escoria, vanidad, animalidad; aquello que los había oprimido es hundido en el olvido y el desdén. Para ellos la gloria radica en una creencia fundamental: la solidaridad y continuidad de lo grande de todos los tiempos levantado contra el cambio y la trasitoriedad de las cosas. Ellos sostienen que la grandeza que alguna vez existió en la historia puede ser posible una segunda vez.

Pero esta manera de considerar la historia elimina aquello que de irrepetible e irreductible tienen los acontecimientos. Pretende hacer entrar en un molde las individualidades del pasado, queriendo verlas reflejadas en las propias del presente. Sin embargo, Nietzsche expresa su desconfianza a este respecto del siguiente modo:

> Tan solo si la Tierra comenzase cada vez su obra teatral después del quinto acto, si fuese posible que la misma concatenación de motivos, el mismo *deus ex machina,* la misma catástrofe retornase a intervalos regulares; tan solo entonces el poderoso tendría derecho a desear la historia monumental en su absoluta *veracidad* icónica, es decir, cada *factum* con su singularidad y particularidad en todo detalle: no es probable que esto suceda hasta que los astrónomos se conviertan de nuevo en astrólogos[27].

---

26 En la traducción de www.nietzscheana.com.ar leemos lo siguiente: "La apatía rutinaria, lo que es mezquino y bajo, que llena todo rincón del mundo, que se condensa en torno a todo lo grande como pesada atmósfera terrestre, se interpone en la ruta, con impedimentos y engaños, para obstaculizar, desviar y asfixiar el camino que lo grande tiene que recorrer para llegar a la inmortalidad" Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida* en www.nietzscheana.com.ar, p. 8.

27 Optamos en esta oportunidad por la traducción de "nietzscheana" en función de su claridad. Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 9.

Hasta tanto aquello no ocurra, a la historia monumental sólo le restará realizar generalizaciones, eliminar diferencias, "para, en detrimento de las *causae,* presentar el *effectus* como monumental, es decir, como ejemplar y digno de imitación, de suerte que, [...], se la podría llamar una colección de 'efectos en sí'"[28]. Las fechas conmemorativas de diversos tipos no hacen más que festejar estos "efectos en sí". El peligro que corren es el de embellecer el pasado, distorsionarlo en su afán por volverlo un incentivo, un aliciente para la acción imitadora. El riesgo real es terminar siendo una "pura invención poética"[29].

Mas el anterior no es el único ni el mayor peligro, pues otra amenaza hace recaer esta consideración monumental sobre el pasado toda vez que "impere", o, en otras palabras, toda vez que subordine las consideraciones *anticuaria* y *crítica*, pues "es el pasado mismo el que *sufre daño:* segmentos enteros del mismo son olvidados, despreciados, y se deslizan como un flujo ininterrumpido y gris en el que sólo *facta* individuales embellecidos emergen como solitarios islotes"[30].

Hasta aquí hemos relatado lo que ocurre con la historia monumental en manos de hombres de acción y poderosos, pero nada hemos dicho aún acerca de este modo de considerar la historia y sus peligros cuando está en manos de hombres débiles. Ellos atentan contra lo nuevo, no dejan que nada grande surja en el presente, pues todo lo que es digno de admiración se encuentra en el pasado. Así:

> La historia monumental es el disfraz con el cual su odio a los grandes y poderosos de su tiempo se presenta como una

---

28 Una vez más preferimos la traducción ofrecida por "nietszcheana".

29 En términos benjaminianos esto podría equivaler a un grandioso relato épico. Sobre la crítica al relato histórico como épica nos explayaremos en los apartados del capítulo correspondiente.

30 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, pp. 9-10. Las connotaciones que asume lo "ininterrumpido" y en rigor, el motivo de la "interrupción" será profundizado y desarrollado por Benjamin.

> colmada admiración por los grandes y poderosos de épocas pasadas; así enmascarado, el sentido de esta consideración de la historia se convierte en su opuesto. Sean o no conscientes de ello, actúan en todo caso como si su lema fuera: dejad a los muertos que entierren a los vivos[31].
>
> La historia *anticuaria*, segundo modo de reflexionar sobre lo acontecido, es propia de quien preserva y venera los acontecimientos pasados: "Cultivando con cuidadoso esmero lo que subsiste desde tiempos antiguos, quiere preservar, para los que vendrán después, aquellas condiciones en las que él mismo ha vivido –y así sirve a la vida"[32]. Se siente poseído por el alma de lo ancestral.

En él, "lo pequeño, lo limitado, lo caduco y lo caído en desuso recibe su propia dignidad e inviolabilidad"[33]. Este sentido anticuario de veneración del pasado tiene su más alto valor cuando infunde un sentimiento simple y conmovedor de placer y satisfacción a la realidad modesta, ruda y hasta penosa en que vive un individuo o un pueblo.

Sin embargo, esta manera de pensar la historia también encierra sus peligros. En general, el campo visual del anticuario es por demás limitado, la mayor parte de los fenómenos escapan a su vista y a aquellos que retiene los ve demasiado cerca y de forma aislada: "No percibe la mayor parte de las cosas, y lo poco que ve lo ve demasiado cercano y aislado; no es capaz de medirlo y, por tanto, lo considera todo de igual importancia"[34].

El peligro que a partir de allí asoma es que todo lo que es abarcado en su campo de visión aparece ante sus ojos como igualmente digno de veneración y, en oposición a ello, lo nuevo o lo que se encuentra en fase de realización es rechazado:

---

31 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 10.
32 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 11.
33 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II]. Op. Cit.*, p. 60.
34 *Op. Cit.*, p. 63.

> Cuando se petrifica el sentido de un pueblo de tal modo, cuando la historia sirve a la vida pasada socavando la vida posterior y suprema, cuando el sentido histórico no conserva ya la vida, sino que la momifica, entonces muere el árbol de manera antinatural: pereciendo lentamente de la copa a las raíces, para, finalmente, atacar a la propia raíz. La historia anticuaria se petrifica justamente en el momento en que la frescura del presente ha dejado ya de animarla y entusiasmarla[35].

Lo anterior es lo que ocurre cuando la mirada del anticuario no está impulsada ni animada por la vida del presente. Lo que queda de su modo de considerar la historia es un ciego impulso coleccionista, una acumulación desmesurada de todo lo que alguna vez existió. Cuando ella subordina las demás perspectivas sobre la historia, la vida es sofocada y queda marchita. Pues, esta historia sólo sabe cómo *conservar* la vida y no cómo crearla.

De un lado, entonces, el peligro de la generalidad, la retención –tan sólo– de lo glorioso en la humanidad; de otro, el detenimiento indistinto en lo fragmentario, en la singularidad que también se traduce en la indiferenciación de las causas reales. Si a la primera de estas formas, la historia monumental, se la puede interpretar como una modalidad de la historia universal; a la segunda, es decir, a la historia anticuaria, podría equivalerle la manera historicista de considerar la historia. Ambas, no obstante, comparten un mismo principio: la creencia en la accesibilidad plena, transparente y aproblemática de lo histórico.

La historia *crítica*, tercer modo de considerar la historia, viene a contrarrestar los peligros de las anteriores formas para servir mejor a la vida. A fin de vivir, la historia crítica ha de poder romper y disolver una parte de su pasado; y esto lo logra:

---

35 *Op. Cit.*, pp. 63-64.

> trayendo ese pasado ante la justicia, sometiéndolo a un interrogatorio minucioso y, al fin, condenándolo; todo pasado merece condenación pues tal es la naturaleza de las cosas humanas: siempre la humana violencia y debilidad han jugado un papel importante. No es la justicia quien aquí juzga [...] es solamente la vida[36].

No se puede vivir sin ser injusto, como tampoco es posible vivir si no se tiene la enorme fortaleza de olvidar esta verdad. No obstante, muchas veces esta misma vida que reclama el olvido exige su suspensión temporal. En el claro de esta suspensión es donde podemos percibir las inequidades de ciertas formas de organización social (castas, dinastías, etc.) que merecen perecer.

Los tres modos antes reseñados sólo crecen con vigor en un suelo y clima propios, de lo contrario se transforman en hiedras y malezas devastadoras. Cada uno de ellos, en una suerte de justa medida, puede servir a la vida. Una combinación equilibrada de los tres impediría las subordinaciones, contrarrestaría los peligros a los que una mirada unilateral conduciría.

No es este equilibrio el que Nietzsche observa en su presente; por el contrario, en su presente lo que domina es el positivismo. Esta vertiente positivista subordina todas las posibles consideraciones sobre la historia, subordinando también a la vida. Hacia este dominio del saber Nietzsche dirige, a su turno, sus críticas.

---

36 El fragmento extractado corresponde a "nietzscheana". La traducción de Germán Cano dice: "Esto lo consigue llevando el pasado a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa, para, finalmente, condenarlo, ya que todo pasado es digno de ser condenado, pues así acontece en las cosas del hombre, siempre envueltas en las fuerzas y debilidades humanas. Pero no es aquí la justicia la que aquí lleva las cosas humanas a juicio; y aún menos la clemencia la que pronuncia el veredicto". Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad el perjuicio de la historia para la vida*. *Op. Cit.*, p. 65. Por otro lado, es interesante destacar que la relación entre la *narración* (la historia) y la *justicia* es postulada también por Walter Benjamin no sólo en *El narrador* sino también en *Sobre el concepto de historia*. Acerca del modo en que ambas se vinculan intentaremos dar cuenta en el penúltimo capítulo.

Una mirada a su presente. Crítica al positivismo histórico

"La pretensión de hacer de la historia una ciencia" –afirma Nietzsche– se ha interpuesto como un magnífico e incandescente astro entre la vida y la historia. Hoy no solamente no reina la vida dominando el conocimiento acerca del pasado: todas las barreras han sido derribadas y todo lo que una vez fue irrumpe, como una oleada, sobre el hombre. Todas las perspectivas se han prolongado hacia atrás, hasta donde hubo un devenir, hasta lo infinito. En este sentido declara el filósofo maldito:

> Ninguna generación hasta ahora ha percibido un espectáculo como éste que ofrece ahora la ciencia del devenir universal, por otro lado tan imposible de apresar con la mirada. En efecto, pero ello se nos ofrece además con la peligrosa osadía de su lema: *fiat veritas pereat vita*[37].

El hombre moderno sufre de una indigestión de historia, de una indigestión de conciencia histórica. Su interioridad no coincide con el mundo exterior. La cultura actual –dice Nietzsche– lejos de ser algo vivo, constituye un *saber* sobre la cultura[38]. Este saber sobre la historia aparece como el signo de lo "culto". El hombre moderno se convirtió así en una suerte de enciclopedia ambulante, cuyo lomo dice –afirma Nietzsche: "manual de formación interior para bárbaros exteriores"[39]. Un pueblo, un individuo o una cultura, no debería estar desgarrado entre forma y contenido, entre la belleza y la barbarie, debería conformar

---

37 La frase significa: "Que triunfe la verdad aunque perezca la vida". Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el prejuicio... op. Cit.,* p. 68.

38 Recordemos lo que ya anunciamos con Hegel, aquello de que la historia significa tanto *histroriam rerum gestarum* como la *res gestas* misma, es decir, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos. Ver: Capítulo I.

39 Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el prejuicio... op. Cit.,* p. 70.

una unidad vital. Uno de los peligros que este extrañamiento comporta es que al ser todo exterioridad, si el contenido de la interioridad desapareciese, ningún registro o marca daría cuenta de ello.

Esta escisión entre la interioridad o sensibilidad alemana y un exterior vuelto hostil, o, al menos, no coincidente con aquella, es un tema recurrente en la filosofía y la historia del pensamiento alemán. No habiendo sido ajena a Hegel, éste la resolvió en el principio de unidad que reconcilia los opuestos sintetizado en la doble afirmación "todo lo racional es real; todo lo real es racional"; ello no sólo porque es susceptible de explicación y dación de sentido en virtud de un fin (de la razón) o plan de la Providencia, sino también, porque la historia es "resultado" de un sujeto que, aún disconforme o *negativo*, encuentra su centro en su interior, pues es sustancia, materia y forma infinita. Siendo interioridad pura, el peligro de que una evanescencia del contenido no sea advertida se esfuma. No hay nada exterior a la razón que no sea, a su vez, expresión de su interioridad. Por el contrario, Nietzsche observa –como luego desde otra perspectiva también lo hará Lukács[40]– una escisión en la cultura alemana entre forma y contenido profundizada por el historicismo. Pues para él esta corriente es una de las que representan el exceso de saber sobre la vida que domina la vida fomentando y promoviendo aquella escisión. De este modo, asevera:

> El que aspire a forjar y promover la cultura de un pueblo, que forje y promueva esta unidad superior y que colabore en la destrucción de la 'culturalidad' moderna, a favor de una verdadera cultura y que ose reflexionar cómo la salud de un pueblo, perturbada por el historicismo, puede ser

40 No desconocemos los antecedentes de esta problemática (el "desencantamiento del mundo" weberiano o la "tragedia de la cultura" simmeliana) no obstante, en función de los intereses de la presente tesis nos centraremos, en el capítulo siguiente, en las observaciones del así llamado "joven Lukács".

> restablecida y cómo puede redescubrir sus instintos y, con ello, su autenticidad[41].

Contra el historicismo, contra esta escisión entre "vida" y cultura, habría de dirigirse críticamente todo aquel interesado en una verdadera unidad, en una auténtica vida, en una concepción distinta de la historia.

Consecuencias del exceso de conocimiento histórico. Problemas de la ciencia positiva de la historia

La sobresaturación de la historia, como venimos señalando, tiene efectos perjudiciales sobre la vida. Cinco son los males –según enumera Nietzsche– que este exceso puede producir: en primer lugar, la oposición entre lo interno y lo externo, que conduce a un debilitamiento de la personalidad; en segundo lugar, hace que una época crea poseer las más grandes de las virtudes, esto es, la justicia; en tercer lugar, perturba los instintos del pueblo e impide que llegue a la madurez; cuarto, implanta la creencia –nociva– en la vejez de la humanidad, la convicción de ser fruto tardío y epígono; finalmente, conduce a una época a adoptar una actitud irónica respecto de sí cuyo camino es el cinismo, y de éste último a un practicismo calculador y egoísta que inmoviliza y obstruye las fuerzas vitales. Veamos más en detalle cada uno de estos males.

Primer aspecto dañino: debilitamiento de la personalidad

Así como los romanos ante la influencia y aluvión extranjeros pasaron a ser no– romanos, del mismo modo –señala Nietzsche– el hombre moderno ante quien presentan los maestros el festival de una exposición universal, se

41 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar , p. 16.

teseopress.com

convirtió en mero espectador, en no-actor[42]: "El individuo se vuelve así vacilante e inseguro y ya no cree en sí: se hunde es su ensimismamiento, en su interior, que, en este caso, quiere decir en la acumulada aglomeración de cosas aprendidas que no tienen proyección efectiva al exterior, de erudición que no se convierte en vida"[43].

La historia no impulsa ya a los hombres a ser sinceros, todos se esconden bajo las máscaras de la ciencia, la poesía, la seriedad. En una época en la que, como nunca, se oye hablar de la "libre personalidad", no es posible atisbar –dice Nietzsche– personalidad alguna y menos aún que éstas sean "libres". Lo que se multiplican son los seres humanos uniformes, que ocultan sus rostros tras máscaras. Será precisamente de la constatación de este hecho, y de los desarrollos en torno a la categoría de *sujeto* en la *Genealogía de la moral*, que partirán Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del iluminismo* para indagar el juego de oposiciones dialécticas que encierra el concepto de *razón* (la suposición, necesidad y realización del dominio inherente a la "realización" del concepto –Idea– de libertad).

El individuo se ha refugiado en su interior. "Esto nos lleva a preguntarnos si pueden darse causas sin efectos. ¿O sería necesario una generación de eunucos para guardar el gran harén histórico [*gestchichtlich*] universal? A estos les

42 Esta observación sobre la actitud contemplativa del hombre en la sociedad moderna será uno de los tópicos de la caracterización del individuo moderno. Y, en cuanto tal, será retomada y profundizada por Simmel -el maestro- y por Lukács -su joven alumno. De las reflexiones de este último nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

43 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 18. Si bien Lukács condenará a Nietzsche en *El asalto a la razón* a formar parte de los eslabones de una larga cadena de irracionalistas cuyo punto final lo constituye el fascismo, son innegables ciertas semejanzas al momento de leer algunos fenómenos sociales. La vuelta hacia la interioridad o la incapacidad de la objetivación o exteriorización de "la vida en formas" -dicho simmelianamente- es comparable a la observación que realiza Lukács sobre el proceso de "intelectualización" de la cultura, o el reproche a quienes buscan refugiarse en la interioridad ante la hostilidad del mundo exterior. Sobre estas cuestiones volveremos en nuestro Capítulo III.

encaja la pura objetividad"[44]. Pareciera que la tarea de la ciencia de la historia se limitase a vigilar a aquella con el fin de que ninguna personalidad nueva, o acontecimiento brotase de lo acontecido y del acaecer.

En este contexto le toca en suerte a la filosofía restringirse a ser "docto monólogo del paseante solitario", palabrería inofensiva o mezquina erudición. Las palabras nietzscheanas que en cierto modo resonarán en la prosa benjaminiana y también en la adorniana, declaran lo siguiente:

> Hoy todo filosofar moderno está limitado de manera aparentemente erudita, policial y políticamente, por gobiernos, iglesias, academias, costumbres y por la propia cobardía de los hombres. Todo se reduce al suspiro: 'ójala!' o al conocimiento 'érase una vez…'. Dentro de los límites de la formación histórica, la filosofía no posee ya ningún derecho en el caso de que pretenda aspirar a algo más que a un saber replegado hacia el interior y carente de cualquier efecto[45].

La tesis que Nietzsche propone para su consideración afirma: "*Tan solo las fuertes personalidades pueden soportar la historia; los débiles son barridos completamente por ella.* Esto se debe a que la historia confunde al sentimiento y a la sensibilidad cuando estos no son suficientemente robustos para medir el pasado con su rasero"[46]. Entonces, estos hombres débiles tratan a personajes de la historia como iguales, manipulan el material histórico como si se tratase de cuerpos "prestos para la disección". Para estas débiles personalidades todo lo del pasado es equivalente, intercam-

---

44 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 20.

45 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II], Op. Cit.*, pp. 79-80.Esta sentencia nietzscheana será actualizada por Adorno en su conferencia de 1931 titulada "Actualidad de la filosofía" cuando se interrogue acerca de las posibilidades del accionar de la filosofía en un mundo que ya no soporta las pretensiones de totalidad de la filosofía idealista, en una realidad que derrota toda pretensión de razón. Volveremos sobre esto en nuestros dos últimos capítulos.

46 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar,p. 20.

biable[47] y, también, conmensurable con su presente (ellos se quieren y creen iguales a las personalidades del pasado que buscan retratar). Lo único que parece importarles es preservar la objetividad; objetividad preservada –paradójicamente dice Nietzsche– por quienes son incapaces de hacer la historia. Creyendo ser neutrales –prosigue– toman a la historia como un *neutrum*.

Sobre sus apreciaciones se hace oír el eco de la crítica, pero de una crítica imposibilitada de producir efectos, que sólo se tornará, a su vez, objeto de otra crítica y así sucesivamente. Lo llamativo es que se piensa esto como un éxito y no como un fracaso. La cultura histórica de nuestros críticos –sostiene Nietzsche– no permite que se produzca un efecto en el verdadero sentido de la palabra, es decir, un efecto sobre la vida y sobre la acción. "Sobre la más negra escritura aplican enseguida su papel secante, sobre el más encantador dibujo garabatean unas gruesas pinceladas que deben ser vistas como correcciones"[48]. La pluma crítica, no obstante, no se detiene, pues nadie puede ya controlarla, ella es quien guía a los escritores en lugar de ellos guiarla. "Precisamente en este desenfreno de efusividad crítica, en esta falta de dominio sobre ellos mismos, en eso que los romanos llamaban *impotentia*, se revela la debilidad de la personalidad moderna"[49]. Así, la fortaleza pretendida de esta personalidad trasmuta en debilidad de acción.

---

47 Para Nietzsche "se trata de una generación de eunucos y, para el eunuco, una mujer es lo mismo que otra y solamente mujer, la mujer en sí, lo eternamente inaccesible -poco importa entonces lo que hagáis mientras la historia misma quede preservada en su bella objetividad, es decir, guardada por aquellos que son incapaces de hacer historia" Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar,p. 20.

48 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II], Op. Cit.*, p. 83.

49 *Op. Cit.*, p. 83.

Segundo aspecto dañino del exceso de historia: se creen en posesión de la justicia en mayor medida que otras épocas…

Lo que es necesario preguntar aquí es si la creencia en la posesión de una supuesta "objetividad" los vuelve poseedores de la virtud de ser fuertes o "justos". Esta creencia –dice Nietzsche– es la más nociva según Sócrates, más aún que la de creerse objeto de vicio, pues en este último caso habría un impulso a mejorar mientras que en el primero el impulso sólo puede tender a ser cada día menos justos.

Tener el impulso de la justicia y la fuerza para realizarla es digno de nuestra admiración. Pero la verdad y la justicia de las que Nietzsche habla no son las mismas que aquellas de las que habla el saber: "helada indiferencia de una majestad sobrehumanamente terrible que nos inspiraría temor"[50]. La verdad que propone Nietzsche se opone a la del saber del siguiente modo: si la del primero es querida como un "juez que ordena y castiga", la segunda es reducida a un saber frío y estéril; si el primero quiere a la verdad "como sagrada legitimación para eliminar todas las barreras de la posesión egoísta; la verdad, en una palabra, como juicio universal" para el saber, para la ciencia, ella es mera posesión egoísta del individuo, "presa capturada y placer del cazador individual"[51].

Sólo cuando esto así ocurra, cuando se tenga a la verdad y a la justicia como algo distinto a una posesión podrá el hombre moderno vanagloriarse –y no ya irreflexivamente– de ser más justo que los hombres de otras épocas. Para que aquello así sea no es suficiente la voluntad, es también necesario el discernimiento: "a fin de que se pueda distinguir al

---

50 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 22.

51 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 22. La verdad como posesión, es decir, como cosa a ser poseída, es uno de los puntos sobre los cuales vuelve críticamente Walter Benjamin en su "Introducción" a *El origen del drama barroco alemán*. Sobre este punto intentaremos profundizar en el Capítulo IV.

fanático del juez y al afán ciego de ser juez de la capacidad consciente de poder juzgar"[52]. Pero ¿dónde podrá encontrarse un medio de implantar el discernimiento?

Suele confundirse a los 'servidores de la verdad' (que no poseen ni la voluntad ni la fuerza de juzgar y que se dedican a la tarea de buscar el conocimiento 'puro y sin consecuencias', sin resultados, o –según ellos mismos– "neutro") con los hombres justos. Luego, ¿qué entienden los historiadores por "ser justos"? Para algunos, la justicia se reduce a revestir sus malas apreciaciones con un aire de objetividad. Para otros, consiste en la creencia de que su propia época tiene razón y por lo tanto ellos han de escribir conforme a esta época para ser justos con ellos y con ella. Los últimos –dice Nietzsche– son los más ingenuos:

> Estos ingenuos historiadores denominan 'objetividad' justamente a *medir* las opiniones y acciones del pasado *desde las opiniones comunes del momento presente*: aquí ellos encuentran el canon de todas las verdades. Su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad del tiempo presente (*zeitgemäss*), mientras, por el contrario, llaman 'subjetiva' a cualquier historiografía que no tome como canónicas aquellas opiniones comunes y normales[53].

Lo llamativo de esta 'objetividad' –afirma el filósofo alemán– es la ilusión que encierra: la pretensión de un observador inmutable, capaz de captar el fenómeno con todos sus motivos y consecuencias sin ser afectado en lo más mínimo en y por su subjetividad. Los que así proceden no advierten que medir el pasado a partir del presente no es sino redundar en la proyección de las categorías y valores que, habiéndose impuesto o dominando en

---

52 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 23.

53 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II], Op. Cit.*, p. 88. Las cursivas son nuestras.

el presente, dominan o vuelven maleable el pasado[54]. Así, comparan –dice Nietzsche– la posición del "observador" con el momento de contemplación del fenómeno estético, con el perderse del artista en la cosa, no percatándose de que esta actitud corresponde justamente al instante más espontáneo y creativo, a una actividad de composición que dista de la "objetividad" de la plasmación o la copia.

De este modo, esta concepción de la objetividad es, para Nietzsche, mitológica:

> es mera superstición creer que la imagen que las cosas muestran en un hombre inmerso en tal estado reproduciría fielmente la esencia empírica de las cosas. ¿O es que las cosas en ese momento por medio de su actividad intrínseca, por así decirlo, se copian, se reproducen y se retratan fotográficamente ellas mismas como sobre un *passium* puro?[55]

Precisamente, es sobre la pasividad de esta naturaleza sobre la que descansa aquella pretensión: aquel dominio sobre sí y sobre las cosas revestido de "objetividad" científica encuentra en su base la decisión "subjetiva" de un individuo que se cree capaz de erigirse en neutralidad pura. Así actúan, o mejor, así consiguen la "objetividad", quienes, como Hegel, enlazan los acontecimientos aislados con una totalidad supuesta en virtud de un plan al que hacen pasar por inherente a las cosas mismas. "Así es como el hombre teje sus redes sobre el pasado y lo domina, así se manifiesta su instinto artístico –pero no su instinto de verdad y de justicia. La objetividad y el espíritu de justicia son dos cosas enteramente diferentes"[56].

---

54 Esta proyección subjetiva que fuera cuestionada por Hegel, es la misma que luego será objetada -aún en el mismo Hegel a pesar de sus esfuerzos- por la "Escuela de Frankfurt".

55 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II], Op. Cit.*, p. 89. En la traducción de nietzscheana dice: "¿[...] sobre una naturaleza puramente pasiva?". Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 24.

56 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 24.

Nietzsche argumenta en favor de una historia que, sin renunciar a la objetividad, no tuviera como única pretensión la verdad empírica sino la justicia[57] y retoma unas frases de Grillparzer que consideramos importante reproducir en extenso:

> '¿Qué es la historia sino la manera que tiene el espíritu humano de *interpretar* los *acontecimientos que le son impenetrables,* relacionar cosas que solo Dios sabe si tienen relación entre sí, sustituir lo incomprensible por algo comprensible, introducir sus nociones de finalidad exterior en un todo que no conoce, sin duda, más que una *finalidad interior* e, inversamente, suponer el *azar* donde actúan mil pequeñas causas? Todos los hombres tienen simultáneamente necesidades individuales, de suerte que millones de tendencias corren paralelas, en líneas curvas o derechas, las unas junto a las otras, se entrecruzan, se apoyan, se obstaculizan mutuamente, avanzan, retroceden, de suerte que unas toman, respecto a las otras, el carácter de cosa fortuita y resulta imposible demostrar, fuera de los efectos de los fenómenos naturales, la existencia de una *necesidad de conjunto* que englobe la totalidad de lo que acontece'[58].

La historia para Nietzsche consiste, luego, en la tarea de interpretar acontecimientos que no se dejan manipular dócilmente, que en cierto modo se nos presentan como impenetrables. De eso trata la historia y no ya de la suposición de una *finalidad* (necesidad) *interior* o de la actividad complementaria a ella, consistente en caracterizar como acaso o *azar* aquello que el pensamiento no atina a conceptualizar. No es la necesidad de conjunto que torna inteligible a la totalidad de lo que acontece la que importa a la consideración nietzscheana de la historia. La necesidad

---

57 El motivo de la justicia será abordado en Benjamin a partir de su relación con la narración. Reflexionaremos luego en torno a esta cuestión.

58 Nuevamente optamos por la versión de "nietzscheana" pues consideramos más ajustada la traducción de "interpretar los acontecimientos" a la de "se mide con los acontecimientos" de Germán Cano. El primer resaltado es nuestra. Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com, pp. 25-26.

que Nietzsche quiere que salga a la luz, que se ilumine (y no que ilumine a la manera del "haz de luz" el resto de los acontecimientos a partir de una mirada retrospectiva), no se corresponde con aquella que la entiende en términos de formulación de generalidades que contienen las leyes del movimiento histórico. Tampoco consiste la labor de esta historia –nietzscheana– en bucear en las profundidades para encontrar la clave (llave mágica) que explique el devenir del mundo. Por el contrario, la tarea del tipo de historia que menta Nietzsche transcurre en y sobre la superficie de los fenómenos. Con palabras que podrían cómodamente estar destinadas a Hegel, Nietzsche declara: "Si el valor de un drama consistiera solamente en la idea básica y en su conclusión, este drama mismo no sería más que el largo, tortuoso y fatigante camino de lograr su objetivo"[59]. Lejos de este modo de concebir la historia, Nietzsche espera que ésta:

> no reconozca su sentido en los pensamientos generales, algo así como su flor y su fruto, sino que precisamente su valor resida en *parafrasear* con ingenio un tema conocido, incluso habitual, una melodía cotidiana, en elevarlo y exaltarlo como símbolo universal, y así dejar entrever en el tema original, todo un mundo de profundo sentido, poder y belleza[60].

Glosando la cita, podríamos decir que la historia no debe ser pensada como el camino penoso y tortuoso que la propia idea se dio en su movimiento de realización y autoafirmación. Historia ésta que sólo valora su drama en el momento de su culminación, como resultado y fruto. A esta concepción, Nietzsche opone otra que toma en consideración lo conocido, lo corriente, lo cotidiano; una historia cuya tarea consiste en *parafrasear* fragmentos dispares de modo tal de elevarlos a rango universal, de mostrar que

---

59 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 25.
60 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II], Op. Cit.*, p. 92. Las cursivas son nuestras.

teseopress.com

ellos contienen "un mundo entero de profundidad, poder y belleza".

La tarea de *interpretar* el fragmento, lo cotidiano y corriente, a sabiendas de su *impenetrabilidad*, para hacer saltar lo monádico que anida en él, supone una alta capacidad creadora, un gran esfuerzo, "un sumergirse con amor en los datos empíricos, elaborar poéticamente el desarrollo de los datos dados –para ello se requiere ciertamente objetividad, pero como cualidad positiva"[61]. Estas afirmaciones se aproximan a lo que varios años después realizará Theodor Adorno en "Actualidad de la filosofía" en el sentido de volver la mirada a la "'escoria del mundo de los fenómenos'" o bien a la benjaminina afirmación de la idea como mónada[62].

Por otro lado, suele tenerse por "objetividad" –prosigue Nietzsche– la falta de interés, el no estar concernido, la indiferencia *intencionada*. Una suerte de artificioso y superficial desligamiento respecto del objeto, en suma, una indiferencia que vanidosamente se transviste en objetividad.

La capacidad de ser justos no equivale para él a la voluntad de serlo; como tampoco puede la justicia igualarse con la obligación de volver justo lo que alguna vez existió, es decir, justificar lo existente sólo por el hecho de haber existido. Ninguna época puede arrogarse el derecho de erigirse en juez de aquellas que la antecedieron. La única cualidad a que pueden apelar es la de haber llegado más tarde al convite.

En el reconocimiento de la debilidad de la personalidad moderna, el autor asevera: "*Solo desde la fuerza más poderosa*

61 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 25.

62 En cuanto a la primera frase mencionada, es decir, la perteneciente a la conferencia "Actualidad de la filosofía", ella es tomada por Adorno de Freud con el objeto de cuestionar las pretensiones de totalidad de las filosofías idealistas (basadas en el principio de la identidad entre realidad y concepto, entre sujeto y objeto). Estas nociones, así como la posible aproximación entre ellas y la concepción de la verdad como *monáda*, serán abordadas en el capítulo destinado a Walter Benjamin y Theodor Adorno. Adorno, T. W.: "Actualidad de la filosofía" en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 91.

teseopress.com

del presente tenéis el derecho de interpretar el pasado, sólo a través del máximo esfuerzo de vuestras propiedades más nobles adivinaréis lo que es digno de saberse del pasado, lo que es digno de ser conservado y lo que es grande. ¡Lo semejante se descubre por medio de lo semejante! De lo contrario, no haréis otra cosa que descender el pasado a vuestro nivel"[63]. Dado que no somos personalidades fuertes, esta historia no puede ser la nuestra, ni podemos nosotros arrogarnos el derecho de ser justos con ella. Quienes osasen hacerlo sólo rebajarían el pasado hacia ellos, volviéndolo maleable y adecuado a su conformación presente:

> Tan solo el hombre de experiencia, el hombre superior, puede escribir la historia [...] La voz del pasado es siempre la voz de un oráculo. Tan solo si eres arquitecto del futuro y conocedor del presente la comprenderás. Hoy se explica la tan profunda y amplia influencia de Delfos especialmente porque los sacerdotes délficos eran exactos conocedores del pasado. Es tiempo de reconocer que solo el que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado[64].

63 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II], Op. Cit.*, pp. 93-94.

64 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, pp. 26-27. Las palabras de Nietzsche resuenan como ecos en la prosa de Mariátegui, a quien más de una vez se lo asoció -en función de ciertas afinidades- al denominado *marxismo occidental*. El ensayista peruano, en su artículo titulado "Heterodoxia de la tradición", señala que: "La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican. El revolucionario tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras que el pasadista es incapaz de representárselo en su *inquietud* y su fluencia. Quien no puede imaginar el futuro tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado". Sería interesante pensar la relación y afinidades entre esta concepción del pasado como movimiento, como no coincidencia plena consigo mismo, en suma, como algo no idéntico, y el tratamiento que Benjamin da a esta noción. Mariátegui, J C.: *Peruanicemos el Perú*. Buenos Aires, El Andariego, 2007, p. 147. Las cursivas son nuestras. De estas afinidades intentamos dar cuenta en nuestro artículo titulado: "Modos de leer la historia: José Carlos Mariátegui a la luz de Walter Benjamin" en Cuesta, M. [et. al]: *Vigencia de J. C. Mariátegui. Ensayos sobre su pensamiento*. Buenos Aires, Dialectik, 2009, pp. 81-99.

Pero vamos ahora al tercer perjuicio provocado por el exceso de historia sobre la vida.

Tercer mal: se quitan las raíces del futuro…

El carácter destructor de la justicia, su potencia aniquiladora, obliga, a fin de evitar el debilitamiento de la acción o la parálisis de los hombres, a poseer una fuerza constructiva y creativa de igual magnitud. Y ello porque la verificación histórica, afirma Nietzsche, torna visibles las cosas falsas, violentas y absurdas que viven en ella y que contaminan la atmósfera próspera y protectora dentro de la cual puede permanecer aquello que quiere vivir. Esta envoltura es hostil y contraria a la ilusión de amor, único amparo para la creación del hombre: "Si se fuerza a alguien a no amar de modo incondicional, se le cortan las raíces de su fuerza: quedará disecado, es decir, ya no será sincero. Al producir tales efectos, la historia es la antítesis del arte"[65].

La filosofía hegeliana, sostiene Nietzsche, aún presente en algunas mentes, fomenta esta actitud al diferenciar la 'idea del cristianismo' de sus imperfectas y variadas 'ideas fenomenales', convenciéndose a sí misma de que el 'impulso de la idea' "no es otro que manifestarse en formas cada vez más puras hasta que consigue la forma en verdad más pura, transparente y apenas perceptible en el cerebro del actual *theologus liberalis vulgaris*"[66]. Sin embargo, cuando los cristianismos ultrapurificados se expresan sobre los imperfectos e impuros del pasado, el lego tiene la sensación de que no se está hablando allí de cristianismo sino de cosas difusas, sin contornos precisos.

Quizá la enseñanza que deja el caso del cristianismo sea que "Lo que vive deja de vivir en cuanto empieza a diseccionarse; sufre los dolores de su enfermedad cuando

---

65 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 27.

66 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II], Op. Cit.*, p. 98.

empieza a convertirse en objeto de las prácticas de disección históricas"[67]. Este proceder puede observarse en todas las cosas sobre las cuales el conocimiento posa su vista: quedan disecadas, descompuestas y fatalmente enfermas. Se destruye aquel entorno amoroso y cálido en el que algo puede aflorar. Sin esa atmósfera, sin el aura, no se arriba a una verdadera madurez. Mas esta época, sugiere Nietzsche, no quiere la madurez, quiere la ciencia, el saber que comienza a dominar sobre lo que vive en detrimento de la vida.

Los modernos, dice, corremos detrás de la historia, recorremos galerías de arte, asistimos a conciertos, y advertimos que algo cambió; perdemos progresivamente ese sentido de extrañeza. El lema moderno podría sintetizarse del siguiente modo: "no sorprenderse ya excesivamente de nada y, finalmente, aceptar todo –a esto se viene llamando sentido histórico, cultura histórica"[68]. En la producción de un entorno familiar, en la capacidad administradora, subsunsora o no dislocadora que aglomera lo nuevo, lo viviente, reina una "melancólica indiferencia"[69] frente a lo transitorio y pasajero de las opiniones y de las cosas. En el estudiante de historia, esta apatía es aún más visible. Pues, "ha asimilado y hecho suyo el 'método' de trabajo personal, la técnica adecuada y el tono distinguido a la manera del maestro"[70]. Se ha convertido ya en "servidor de la verdad".

Cuarto mal: creencia de estar en la vejez de la humanidad, de ser descendiente y epígono...

Nietzsche compara la cultura histórica con un encanecimiento innato producto de la creencia tenaz en la "vejez de la humanidad". A esta edad senil, corresponde una actividad

---

67 *Íbidem.*
68 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 29.
69 Esta "melancólica indiferencia" recuerda aquella "elegante indiferencia" por lo particular que Hegel reprochara a ciertos modos de considerar la historia y que luego se volviera en su contra.
70 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, pp. 29-30.

propia de viejos –asevera el autor de *La gaya ciencia*– consistente en mirar retrospectivamente el pasado para hallar consuelo mediante la apelación a la memoria; y esto no es otra cosa que cultura histórica. La pregunta que Nietzsche dirige no sólo a esta actividad sino fundamentalmente a la creencia en la "vejez de la humanidad" es la siguiente:

> ¿No se oculta más bien, en esta paralizante creencia en una humanidad ya hacia su ocaso, el malentendido de una concepción cristiano–teológica heredada del medioevo, el pensamiento en un fin próximo del mundo, en el cercano juicio final, esperado con angustia? ¿No es esta concepción, con maquillaje diferente, la exacerbada necesidad histórica de juzgar como si nuestra época, la última de las posibles, estuviera autorizada a convocar un juicio de todo el pasado que la creencia cristiana, no esperaba en modo alguno del hombre, sino del 'hijo del hombre'?[71]

Este *memento mori* destinado tanto a la humanidad como a los individuos particulares representaba en la antigüedad una fuente de tormento e inquietud, como la cima del saber y de la conciencia moral. La antítesis moderna, el *memento vivere*, por el contrario, es tímido y poco sincero; es por ello que la humanidad aún está establecida en el *memento mori*, es decir, en la necesidad universal de historia. Pero se trata de un modo de relacionarse con la historia que vuelve pasivos a los hombres e inhibe toda iniciativa. "En este sentido, vivimos todavía en la Edad Media, la historia sigue siendo todavía una teología encubierta [...] Lo que antes se daba a la Iglesia se da hoy, si bien con más parsimonia, a la ciencia"[72].

La creencia en la madurez o vejez de la humanidad, en otras palabras, la convicción de ser epígonos, ha sido

---

71 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 33. Sobre la continuidad de la *fe metafísica* (del ideal ascético) en la filosofía y la ciencia volveremos en el último apartado del presente capítulo.

72 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 32.

alentada por un tipo de filosofía, la hegeliana, que con viva voz proclama:

> nuestra estirpe ha llegado ahora a su apogeo, pues tan solo ahora ha llegado al conocimiento de sí misma y se ha revelado a sí misma –el resultado sería un espectáculo en el cual se reflejaría, como en una parábola, el enigmático significado para la cultura alemana de cierta filosofía bien famosa. Creo que no ha habido ninguna desviación o cambio peligrosos de la cultura alemana de este siglo que no hayan resultado más peligrosos todavía por la formidable influencia, hasta este momento todavía en avance, de esa filosofía, es decir, de la filosofía hegeliana. En realidad es un pensamiento entristecedor y paralizante el creerse el epígono de todos los tiempos; pero terrible y destructivo debe parecer cuando un día, en una audaz inversión, tal creencia deifica a este fruto tardío como el verdadero sentido y propósito de todo lo que anteriormente ha acontecido; cuando su sapiente miseria se identifica con la culminación de la historia universal. Tal concepción ha habituado a los alemanes a hablar del 'proceso del mundo' y a justificar su propia época como el resultado necesario de este proceso del mundo. Esta manera de considerar las cosas ha colocado a la historia en el puesto de las otras fuerzas espirituales, arte y religión, como única soberana en cuanto ella es 'el concepto que se realiza a sí mismo', 'la dialéctica de los espíritus de los pueblos' y 'el juicio universal'[73].

Esta consideración de la historia también fue llamada, burlonamente dice Nietzsche, "la marcha de Dios sobre la tierra", aunque éste fuera sólo una creación de la historia. Pero únicamente en el pensamiento hegeliano este Dios se tornó transparente y comprensible a sí mismo, ascendiendo desde sí –dialécticamente– hasta esta autorrevelación: "de modo tal que para Hegel, el punto máximo y final del proceso universal coincidía con su propia existencia berlinesa"[74].

---

73 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 34.
74 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II], Op. Cit.*, p. 111.

A él se debe la admiración que las generaciones que lo sucedieron sienten por la historia, por su poder "que, en la práctica, se transforma a cada instante, en admiración desnuda por el éxito y conduce a la adoración divina a lo dado"[75] que sólo lleva a la exigencia de adaptarse, de amoldarse a los hechos.

El camino al que un razonamiento de este tipo conduce no es otro que el de la más pura inmovilización, pues si el éxito supone una necesidad racional, si la 'Idea' vencerá lógicamente de todos modos, no queda más que aguardar el advenimiento de aquel acontecimiento, "arrodillarnos y aceptar la escala de los 'éxitos'"[76]. La veneración de lo dado, la adulación de lo existente en términos de lo glorioso, es una de las críticas dirigidas a un modo de concebir lo histórico profundamente marcado por el modo de lectura hegeliano de la historia, que insistirá a lo largo de esta tesis.

En Nietzsche, estos aduladores de la historia hablan siempre del 'érase una vez' y no de lo que debiera o no haber sido, es decir, de la moral. La historia se convierte luego en fuente de inmoralidad efectiva y el historiador se engaña al pretender hacer de ella –simultáneamente– un juez de aquella inmoralidad: "Así sois vosotros, abogados del diablo, porque hacéis del éxito, del *factum*, vuestro ídolo, pese a que el *factum* siempre es estúpido y, en todos los tiempos, se ha parecido más a un becerro que a un Dios"[77].

El hombre, sin embargo, es virtuoso cuando no nada a favor de la corriente, cuando enfrenta las fuerzas ciegas que lo arrastran, cuando se resiste a la tiranía de lo real y al sometimiento a las leyes y fluctuaciones históricas. Estas naturalezas, estos "luchadores *contra la Historia*" permanecen –afortunadamente– en la memoria histórica no por exaltar el "así es" sino, antes bien, por la apuesta de un "debe

75 *Íbidem.*
76 *Íbidem.*
77 *Op. Cit.*, p. 113.

ser así". Estos hombres no se consideran epígonos, no llevan a la tumba a una generación; ellos la fundan.

Quinto mal: conciencia irónica de sí...

La exaltación de la cultura histórica es acompañada por una suerte de *conciencia irónica de sí misma,* que expresa la intuición de que no hay verdadero motivo para tanta alegría, para tanto orgullo. Creerse epígono, concebirse como fruto maduro, supone también asumir la ausencia de herederos, de continuadores; simultáneamente, la asunción de esta condición implica la percepción de que el atesoramiento de tanta historia, la construcción de tanta memoria viviente, carece de sentido, pues ninguna vida posterior justificará a la presente. Su febril afán "historicista" es ironía, "sombrío presentimiento" de que la tarea de recordar es inútil, de que ninguna generación venidera le hará justicia.

Este tipo de conciencia irónica, esta modestia –sostiene Nietzsche– se puede continuar en la impudicia del *cínico* que justifica todo lo acontecido echando mano a la fatalidad: "tuvo todo exactamente que ocurrir como justo es ahora y de ningún modo podría haber sido el hombre diferente a como ya es"[78]. Cuando la conciencia irónica no es lo suficientemente fuerte, se refugia en la serenidad de esta índole de cinismo, que inhibe toda posibilidad de rebelión. Ya no se trata de anémicos frutos tardíos faltos de herederos pues esta conciencia irónica mutó en la creencia de ser climax, núcleo de sentido de todo lo que alguna vez aconteció. Nada calza mejor a los oídos del cínico que la exclamación que afirma que son: "¡El sentido y solución de todos los enigmas del devenir expresados en el hombre moderno, el fruto más maduro del árbol de la ciencia!"[79]

Nunca una concepción de la historia fue tan lejos en el sentido de reconocer como pasado de sí misma la

---

[78] *Op. Cit.,* p. 115.
[79] Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, pp. 35-36.

"mucosidad viviente" –afirma Nietzsche. Estos hombres cínicos se sienten en la cima de la historia y desde allí contemplan el camino que hizo de ellos fruto maduro y realización plena de un principio en la historia. Se erigen soberbios y exclaman con furor que ellos son la encarnación de la cima a la que –necesariamente– ha llegado la naturaleza, humana y no humana:

> ahora la historia de la humanidad es tan solo la continuación de la historia de los animales y las plantas; en lo más profundo de los mares encuentra el universalista histórico sus propios rasgos bajo forma de légamo viviente; mirando como un milagro el formidable camino que el hombre ya ha recorrido hasta el presente, siente vértigo frente al milagro todavía más sorprendente del hombre moderno que puede abarcar con la mirada este camino. Se alza, alto y soberbio, sobre la pirámide del proceso del mundo y, al poner en lo más alto la clave de bóveda de su conocimiento, parece gritar a la naturaleza que está a la escucha en su entorno: 'Hemos llegado a la cima, somos la cima, somos la naturaleza llegada a su perfección'[80].

Estos hombres no sólo no advierten que *no* son la realización de la naturaleza, sino que tampoco se percatan de que su saber destruye tanto a ésta como a su propia naturaleza.

Podríamos creer con Hegel que nos estamos acercando a aquel estado ideal en el que la especie humana realiza su historia de modo consciente, pero aún estamos más lejos del estado en que esa humanidad se aproxime a las nociones de "proceso universal" con plena conciencia –juzga Nietzsche[81].

Es preciso seguir adelante, no esperar sobre las rodillas o trepar las escaleras del éxito, es necesario luchar

---

80 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 36.

81 En rigor, Nietzsche realiza la crítica del libro de K. Von Hartmann titulado *Philosophie des Unbewussten* (1886). Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio... op. Cit.*, p. 117.

y conquistar ese estado ideal del que habla Hegel y para ello los alemanes hemos de desembarazarnos –dice Nietzsche– de la "seriedad del búho" mediante la alegría de la liberación.

Las construcciones del tipo "historia de la humanidad" o "proceso universal" habrán de caer, en algún momento, en desuso. Entonces será cuando:

> se retornará a los individuos que forman una especie de puente sobre la turbulenta corriente del devenir. Los individuos no continúan un proceso sino que viven a la vez en su tiempo y fuera del tiempo, gracias a la historia que permite esta combinación [...] La tarea de la historia es servir de mediadora entre ellos y así continuamente incitar a promover la creación de lo que es grande[82].

No es tanto el exceso de sentido histórico ante lo que Nietzsche se revela; es, antes bien, ese éxito traducido en términos de sentido lo que lo irrita. Pues lo glorioso o exitoso no coincide –y mucho menos *necesariamente*– con la realización de una autoconciencia de la libertad:

> Para expresarme desde el punto de vista cristiano, diría que el diablo gobierna el mundo y es el señor del éxito y del progreso; en todos los poderes históricos, él es el verdadero poder y, en lo esencial, siempre será así –por muy ingrato que esto pueda sonar en los oídos de una época habituada a divinizar el éxito y el poder histórico. Esta época se ha ejercitado en dar nuevos nombres a las cosas y hasta en rebautizar al mismo diablo[83].

La veneración de lo dado, la divinización de lo existente, la "justificación" de lo caduco, en definitiva, el ingreso de lo sacrificado (de los "sacrificios" ocurridos en la historia) en el terreno de la inmortalización, es el movimiento propio de la concepción –hegeliana– que Nietzsche critica. Aquella

---

82 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, pp. 38-39.
83 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 40.

que, como señala Gisela Catanzaro respecto de Hegel, hace que la causalidad asuma un papel simbólico "en el sentido, precisamente, de dotar con un sentido glorioso, un sentido que introduce en la plenitud e inmortalidad, a lo que parecería presentarse como fragmentario y yacente"[84]. De ahí, continúa la autora, que su concepción de la causalidad pueda volverse coincidente con la "justificación". De allí también el corrimiento de los cadáveres de la escena, la ausencia de lugar para el extrañamiento o ajenidad respecto del pasado, la postulación, en último término, de su a–problematicidad.

Del problema del sentido al sentido como problema (segunda aparición)

Quizás una de las claves para pensar esta concepción de la historia que Nietzsche critica se encuentre en *Genealogía de la moral*. Hemos mencionado ya el concepto de *transvaloración de los valores* con el que se vinculaba la memoria y el olvido, por un lado, y la felicidad como distensión y la felicidad como actividad, por otro[85]; pero nada hemos dicho aún de la significación del *ideal ascético*. Él es producto de la voluntad de introducir en la *conciencia* de los hombres su autodesprecio, su miseria, al punto de lograr que se avergüencen de la propia felicidad. El 'pathos de la distancia' que era el punto de partida de la genealogía de la valoración moral (de lo bueno y lo malo) es también aquí el que mantiene la diferencia entre los "sanos" y los "enfermos". De entre éstos últimos una porción ha asumido –afirma Nietzsche– el rol de direccionar el "resentimiento" con el fin de neutralizar la amenaza de anarquía o el

84 Catanzaro, G.: *La nación entre naturaleza e historia. Interrogación sobre los modos de la crítica*, Bs. As., 2007, en vías de publicación.

85 A estas diferencias nos referimos en el apartado del presente capítulo titulado "Diferencia entre 'lo humano' y lo animal: la historia, el olvido".

estallido del rebaño. Con el objeto de volver inocuos a los enfermos, ellos –los sacerdotes ascetas– se sirven de los peores instintos de los que sufren "con la finalidad de lograr la autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación"[86]. No se atacan las "causas", tan sólo se mitiga el sufrimiento por vía moral–psicológica, por el *training*, mediante la *actividad maquinal* (a la que llaman 'la bendición del trabajo'), pero también mediante el *desenfreno de los sentimientos* que, al redundar en culpa, resultan provechosos para la intervención y justificación religiosa.

Mas la importancia de comprender el *ideal ascético* radica en que la pluralidad de sus sentidos evidencia una única cuestión: "la realidad fundamental de la voluntad humana: su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* –y prefiere querer *la nada* a *no* querer"[87]. El ideal ascético "cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para *su* obra, como vía y como medio para *su* meta"[88]. Lo que viene a proporcionar el ideal ascético es una *meta*, en rigor, un *sentido* que colme el vacío, la *falta* en el hombre. Este vacío que no encontraba explicación y que el hombre no podía justificar, hacía de él un ser sufriente, "*sufría*" –dice Nietzsche– "del problema de su sentido". Pero lo más interesante del planteo es que el problema no era el sufrimiento mismo sino "el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: '¿para qué sufrir?' [...]. La falta de sentido del sufrimiento, y *no* este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, – *¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido*!"[89]. De este modo el sufrimiento era *interpretado* y con él arribaría el horizonte de la *culpa* y la perspectiva de la *salvación*.

---

86 Nietzsche, F., *Genealogía de la moral, Op. Cit.*, p. 149.
87 *Op. Cit.*, p. 114.
88 *Op. Cit.*, p. 170.
89 *Op. Cit.*, p. 185.

Ahora bien, el antagonista de este ideal ascético (en principio sacerdotal, pero no sólo sacerdotal) no es la filosofía ni tampoco la ciencia. Ambos constituyen –para Nietzsche– "su más espiritualizado engendro": no son *libres* como se pretenden "*pues creen todavía en la verdad*"[90]. No sólo eso, ambas comparten con el ideal ascético una serie de presupuestos: el desprecio por la vida, por la sensualidad, la corporalidad, la materialidad y lo más fundamental, una *fe metafísica* en "la *in*estimabilidad, *in*criticabilidad de la verdad"[91].

Finalmente, en el fragmento "¿Qué es alemán?"[92] contenido en *La ciencia jovial*, Nietzsche imputa a Hegel ser el retardador *par excellence* de la victoria del ateísmo; en otras palabras, le atribuye una cuota de la responsabilidad en la demora de la caída de la moral esclava (judeo-cristiana y de la continuidad de la *fe metafísica* contenida en el *ideal ascético*) por su apelación al *sentido histórico*, por su divinización de la existencia. El representante de este ateísmo es –para Nietzsche– Schopenhauer. Fue él quien hizo del *valor de la existencia* un problema. Con él –asevera Nietzsche– ha comenzado a ser cuestionada la actitud complaciente y complacida de:

> Contemplar la naturaleza como si fuera una prueba de la bondad protectora de un Dios; interpretar la historia en honor de alguna razón divina, como un testimonio continuo de un orden moral universal y de una intencionalidad moral última; interpretar las propias vivencias, tal como han sido

---

90 *Op. Cit.*, p. 173.

91 *Op. Cit.*, p. 176. Esta fe metafísica consiste en la creencia de un valor *en sí de la verdad* y lo que se requiere –asevera Nietzsche– es que precisamente este postulado sea puesto en entredicho, en otras palabras, hacer de la *verdad* no un postulado ni una fe sino un *problema*: "La voluntad de verdad necesita una crítica". Ver: Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral*. Trad. Sánchez Pascual, España, Alianza, 1972, pp. 113-186.

92 La pregunta que Nietzsche formula es una reiteración de la que años atrás hiciera Wagner y que después de varios años replicará Adorno. Ver: Adorno, T.: "Sobre la pregunta '¿Qué es alemán?'" en *Consignas*. Trad. Ramón Bilbao. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

> interpretadas durante mucho tiempo por los hombres piadosos, a saber, como si todo sometimiento, toda señal, todo en general, hubiese sido pensado y enviado por amor a la salvación del alma[93].

Esta historia cristiana ha de ser sustituida –afirma Nietzsche en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*– por otra mejor. La nueva historia tiene una triple tarea: en primer lugar, reconocer al origen como origen histórico; en segundo lugar, la historia ha de resolver por sí misma el problema de la historia; finalmente, el saber debe volver su crítica contra sí mismo. "Este triple ***debe*** constituye el imperativo del espíritu del 'tiempo nuevo', en el caso de que haya en él algo realmente nuevo, potente, prometedor de vida y original"[94].

Con distintos matices estas exigencias serán acogidas por los autores que a continuación nos proponemos abordar. En primer lugar, el reconocimiento de un origen no como algo impoluto, primero e idéntico a sí, sino como uno conflictivo, doloroso y en constante devenir será uno de los puntos desarrollados por Lukács, Benjamin, Adorno y Horkheimer. En segundo lugar, la obligación de pensar los problemas de la historia, pero también de la filosofía y la ciencia, en términos intrahistóricos, en otras palabras, de reflexionar en torno a las determinaciones sociales del conocimiento, será otro de los puntos centrales en los planteos sucesivos. La idea, en tercer lugar, de un pensamiento que ha de hacerse violencia a sí mismo, que ha de pensar en sus propios límites es, sin duda, uno de los aportes fundamentales de la "Escuela de Frankfurt". Baste, por ahora, remitir a aquel párrafo de *Dialéctica del iluminismo* que dice: "Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para traspasar los mitos"[95].

---

93 Nietzsche, F., *La ciencia jovial*. España, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 361-362.
94 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 33.
95 Adorno, T. W. y Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*. Trad. H. A. Murena. Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 60.

teseopress.com

Finalmente, contra el supuesto de una identidad entre sujeto y objeto comprometida en la *fe metafísica* y en el postulado de la incriticabilidad de la verdad[96], contra la imputación de una acción a la *intención* de un *sujeto*, contra la asignación de un *sentido* teleológicamente orientado tendiente a la justificación del sufrimiento, contra la *idea*, en suma, de una *libertad* realizada allende el dominio efectivo, se erigirán las posiciones a las que a continuación daremos paso.

96 Todas las afirmaciones contenidas en el texto de Horkheimer ya citado "Hegel y el problema de la metafísica" producen la crítica al pensamiento metafísico de la identidad (sujeto-objeto; pensamiento-ser; espíritu cognoscente-realidad, etc.). Reproducimos aquí sólo un extracto: "El significado que el sistema hegeliano posee en relación con la situación filosófica actual se condensa sobre todo en la brutal claridad con que la metafísica, dentro de este sistema, es encadenada al mito idealista de la unidad entre pensar y ser". Horkheimer, M.: "Hegel y el problema de la metafísica". *Op. Cit.*, p. 125.

4

György Lukács

Crítica y resignificación del hegelianismo

Consideraciones preliminares

Las visiones que hemos presentado hasta aquí han estado precedidas por la crítica que cada uno de los autores estudiados –Hegel y Nietzsche– dirigían a los diferentes modos de considerar la historia. György Lukács no representa a este respecto una excepción, pues los desarrollos que engrosaron su compilación de artículos de 1923 comienzan, precisamente, con una reflexión crítica sobre el método.

El filósofo húngaro inicia su célebre y polémico libro *Historia y conciencia de clase*[1], con un artículo cuyo título

---

1 *Historia y conciencia de clase* reúne -en rigor- una serie de ensayos del filósofo cuya aparición inspiró polémicas de distinta envergadura. Fue festejado por Karl Korsh, quien veía en él una fuente de oxígeno capaz de nutrir el debate sobre la relación entre marxismo y filosofía. Fue, asimismo, denunciado como herético por la ortodoxia marxista. Tampoco faltaron los calificativos de idealismo y voluntarismo que, según sus enemigos, se imprimía en sus páginas. Pero, quizás, el crítico más severo de la obra de Lukács sea el propio Lukács. Baste para ello con leer -en este caso- el prólogo que a esta compilación dedicó el autor en 1967 donde desestima y rectifica muchas de las tesis centrales expuestas en *Historia y conciencia de clase*. Ver, entre otros: Korch, K.: *Marxismo y filosofía*. España, Ariel, 1978; Arato, A. y Breines, P.: "El destino de un libro, 1923-1933" en *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México, FCE, 1986; Vedda, M.: "Estudio preliminar" en Lukács, G.: *Lenin-Marx*. Buenos Aires, Gorla, 2005; Lukács, G.: "Prólogo a la presente edición" en *Historia y conciencia de clase*, Trad. Manuel Sacristán, España, Sarpe, 1985.

inquiere lo siguiente: "¿Qué es marxismo ortodoxo?". En las primeras páginas de este ensayo Lukács afirma: "En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método"[2].

¿Qué es lo que deberíamos interpretar respecto de esta aseveración? Una primera aproximación podría consistir en la interpretación peyorativa del término ortodoxia, el que, en función de su estrechez de miras y ceñimiento a un cuerpo riguroso de doctrinas, habría de ser superado a través de una crítica rigurosa dirigida al método.

Esta interpretación es sólo parcialmente verdadera, pues si bien la crítica se dirigirá en el sentido de una profundización de la perspectiva epistemológica y metodológica, no se realizará con el objeto de desechar el adjetivo de ortodoxia, sino, antes bien, de disputarlo: sólo será verdaderamente *ortodoxo* quién radicalice la perspectiva metodológica en el sentido de sus fundadores. La ortodoxia no representa ya para Lukács una convicción ideológica sino una convicción de tipo científica. Ella se juega positivamente en las especificidades del marxismo, es decir, en su metodología, que será en última instancia la que nos permitirá una aproximación a sus supuestos epistémicos. Dichos supuestos, a su vez, serían los únicos capaces de dotarnos de las herramientas suficientes para aproximarnos al conocimiento de la realidad objetiva de nuestro presente.

La sorpresa, pero también la riqueza del planteo lukácsiano, radica en que esta defensa del método marxista en donde, de algún modo, se dirime la disputa por un sentido positivo de la ortodoxia, será emprendida a partir de la incorporación crítica de autores que se encuentran por definición fuera del campo del marxismo. Nos referimos fundamentalmente a Georg Simmel y a Max Weber[3].

---

2 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo I.* Trad. Manuel Sacristán. España, Sarpe, 1985, p. 74.

3 Hemos de advertir que las relaciones y posibles diálogos entre estos pensadores y Lukács no serán abordados en la presente tesis. Existen, por demás, numerosos estudios que tratan convenientemente el tema. Entre otros: Ara-

En relación a ello, diremos tan sólo que, con Simmel, Lukács entró en contacto en 1906–1907 en oportunidad de un seminario dictado por el primero en Berlín. No obstante, su relación se tornó más estrecha hacia 1909 cuando Lukács comenzó a asistir regularmente a las reuniones privadas en casa del maestro. En ellas también conoció, entre otros, a Ernst Bloch, figura relevante en su camino a Hegel y en su convicción de que aún era posible una filosofía no ensayística, una filosofía clásica al estilo de los grandes pensadores[4]. Estos contactos cercanos se traducen teóricamente –aunque no de manera lineal– en la presencia en el "joven Lukács" de las categorías simmelianas de *vida, forma, alma, interioridad y exterioridad* para abordar el problema de la "tragedia de la cultura moderna"[5]. Quizás la obra que más llamativamente refleja estas preocupaciones compartidas sea *El alma y las formas* (1911)[6].

to, A. y Breines, P.: *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental.* México, FCE, 1986; Gil Villegas, M., F.: *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el* Zeitgeist *de la modernidad (1900-1929).* México, FCE, 1998; Lowy, M.: *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukacs 1909-1929,* Méjico, Siglo XXI, 1978.

4 Gil Villegas reproduce algunos fragmentos de los diarios de Lukács, sus *Gelebtes Denken,* que dan cuenta de este fecundo intercambio. En uno de ellos leemos: "encontré en Bloch al fenómeno de un hombre capaz de filosofar como si toda la filosofía de nuestra época no existiera y que en cambio, era posible filosofar como Aristóteles o Hegel". Gil Villegas, M., F.: *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el* Zeitgeist *de la modernidad (1900-1929).* México, FCE, 1998, pp. 205-206.

5 La pregunta que articula el pensamiento de Simmel y que encontrará acogida en las reflexiones tempranas de Lukács ha sido formulada por Gil Villegas, a nuestro entender correctamente, del siguiente modo: "¿cómo puede captarse en formas culturales la fluidez y continuidad de la vida sin disecar la riqueza e inaprehensibilidad de la misma?". Gil Villegas M., F.: *Los Profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el* Zeitgeist *de la modernidad (1900-1929).* México, FCE, 1998, pp. 133-134.

6 Detenernos en todos los escritos de juventud significaría un esfuerzo que, si bien podría encontrar justificación, nos distraería de los objetivos delineados para esta tesis. Lo anterior no impide, sin embargo, que retomemos algunos de los tópicos en ellos abordados toda vez que el desarrollo argumentativo así lo requiera.

En lo que respecta a Max Weber, Lukács trabó relaciones con él hacia 1912, cuando se instaló en Heidelberg y desde entonces mantuvieron un productivo intercambio intelectual. El joven húngaro asistía a las reuniones en casa de Weber, en tanto éste se había convertido en el director *de facto* de su tesis *Filosofía del arte* (1912–1914) dirigida oficialmente por Rickert y que finalmente quedó inconclusa[7]. No es sencillo delimitar, en términos categoriales, la influencia de Weber en Lukács. Quizás siendo injustos, mencionaremos como una de las nociones centrales que éste retoma del pensamiento weberiano la de *racionalidad formal* con su lógica del cálculo, de la administración, de la igualación, etc.[8]

Es sirviéndose, efectivamente, de esta categoría y de la noción de *fetichismo de la mercancía* proveniente de Marx que Lukács realiza la caracterización de la estructura de la sociedad capitalista. De esta lectura de la realidad social derivará, a su vez, el análisis de la situación por la que atravesaban la filosofía y las ciencias particulares en su momento. Finalmente el estudio riguroso de ambos planteos nos llevará a la redefinición y postulación de las categorías a partir de las cuales hemos de abordar el problema de la historia y de su conocimiento.

---

7 La escritura de esta tesis se interrumpe con el estallido de la guerra. De ella se conservan, según Gil Villegas, tres capítulos consistentes en una introducción general filosófico-metodológica en donde “el arte se presenta como esfera en cuyo interior se resuelvan las antinomias últimas y latentes de la vida: la oposición entre individuo y comunidad, personalidad y universalidad normativa, subjetividad y objetividad, historicidad e intemporalidad, creación humana y totalidad”. No obstante, esto no ha de conducir a una suerte de “sacralización” del arte, pues, la intención de estos escritos, aún cuando haya fracasado, era la de “abandonar tanto la individualidad estetizante como el retiro a la interioridad con el fin de alcanzar una exteriorización de las formas artísticas por medio de una posible comunicación intersubjetiva en el ámbito compartido y colectivo de una ‘Cultura’ superior y diferenciada”. Gil Villegas M., F.: *Los profetas y el mesías... Op. Cit.*, pp. 204-205.

8 No desconocemos tampoco el uso o “funcionalización” -en sentido brechteano- que el filósofo húngaro realiza de las nociones weberianas de “tipos ideales” y de “posibilidad objetiva”, entre otras.

Claves para interpretar el enigma de la forma mercancía

> *"La extrañeza respecto de la naturaleza, respecto de la naturaleza primera, el moderno sentimiento sentimental de la naturaleza, es sólo proyección de la vivencia de que el autoproducido entorno de los hombres no es ya casa paterna sino cárcel". György Lukács* [9].

Las reflexiones de Lukács en torno a la estructura de la sociedad capitalista en los textos que componen *Historia y conciencia de clase* reposan sobre tres pilares teóricos. Su punto de partida está dado por el análisis de Marx sobre la estructura de la mercancía y la noción de fetichismo. A partir de ambos conceptos, Lukács despliega un estudio minucioso acerca de la cosificación de las relaciones sociales y de la forma en que esta cosificación se expresa en la ciencia y la filosofía burguesa. Estos desarrollos son acompañados por la introducción de la categoría weberiana de *racionalidad formal*, cuya seña principal es la cuantificación y la posibilidad del cálculo. El tercero de sus referentes teóricos es Georg Simmel aunque ciertamente modificado. De él (asentado sobre la noción de *fetichismo* de la mercancía de Marx), deriva Lukács la categoría de *cosificación*, pero vinculada no ya a una suerte de concepción subjetiva del valor, relacionada al intercambio y a la moneda –como era el caso de Simmel– sino a la categoría de trabajo abstracto como presupuesto y producto del modo de producción del capitalismo[10].

Comencemos, luego, por el análisis de la estructura de la forma mercancía, pues en ella descubrirá Lukács el prototipo de todas las formas de objetividad y subjetividad

---

9 Lukács, G.: "La teoría de la Novela" en *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México, Grijalbo, 1970.

10 Sobre la influencia de *La filosofía del dinero* en los escritos de este período en Lukács ver: Arato, A., y Breines, P.: *El joven Lukács... Op. Cit.*, pp. 184-185. Y: Gil Villegas M., F.: *Los profetas y el mesías...Op. Cit.*, pp. 182-200, entre otros.

que dominan la realidad social. Marx desarrolla la noción de mercancía y de *fetichismo* en el "Capítulo I" de *El Capital*. Allí afirma que el secreto de la mercancía no es más (ni menos) que el misterio de la *forma* misma, no ya del contenido (trabajo) sino de la forma que asume ese contenido y de los efectos que ella produce. Así como Freud nos enseñaba que el secreto del sueño no estaba en el contenido latente, ni en el texto manifiesto del mismo, sino en los mecanismos de *condensación* y *desplazamiento* que dan cuenta de las leyes del inconsciente[11], de modo análogo Marx nos muestra cómo el estudio de la *forma mercancía* es capaz de dar cuenta de los mecanismos y las leyes inmanentes del capital. De este modo, la gramática del capital puede ser explicada partiendo del estudio tanto de la forma mercancía como del fetichismo a ella asociado. Luego, la mercancía, en tanto concepto, es el instrumento predilecto para producir conocimiento acerca de la estructura del capital como relación social que media entre la sociedad y la naturaleza.

Conocemos el punto de partida del análisis de Marx acerca de la mercancía: en cuanto valor de uso, ella no pareciera guardar ningún misterio, sin embargo, "no bien entra en escena *como mercancía*, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible"[12]. Este misterio, dice Marx, no hemos de buscarlo en algo distinto a ella, en algún más allá que la trascienda; el *enigma* de la mercancía está inscripto, antes bien, en su forma, a la manera de un jeroglífico que contiene las claves de su propio desciframiento. Y la estructura de la mercancía es bifacética, dual: ella es valor de uso y *valor*. Por un lado, entonces, en cuanto valor de uso la mercancía es única; gracias a sus determinaciones concretas es útil, sirve a un fin, y en virtud de estas cualidades se vuelve objeto de intercambio. Por otro lado, ella sólo puede intercambiarse en razón de una igualdad, sólo podemos

---

11 Ver: Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*. Argentina, Siglo XXI, 2003.
12 Marx, K.: "Capítulo I: La mercancía" en *El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 87.

comparar e intercambiar aquello que es susceptible de ser reducido a un valor común: gasto de energía en la forma de trabajo humano abstracto. Luego, intercambiamos los valores de uso porque son diferentes y podemos intercambiarlos, simultáneamente, en la medida en que son iguales. La convivencia de esta tensión es inherente a la estructura dual de la mercancía.

Quizás la ecuación del equivalente general sea una de las claves de mayor productividad teórica para comprender este carácter dual de la mercancía, pues el equivalente general es el que produce como efecto estructural inmanente la igualación e inmediata intercambiabilidad de todas las mercancías entre sí, las vuelve *ejemplares* de una misma especie, portadoras de *valor*, de trabajo general. La forma equivalente opera a través de la exclusión (interior) de Una mercancía que dota de *sentido*, de valor, al resto. El equivalente como medida de magnitud del valor, puede ser encarnado por cualquier producto de un trabajo útil, concreto, aún cuando su forma última, la de mayor abstracción, sea la dineraria. La operación de abstracción por excelencia que produce el equivalente consiste en la eliminación de las determinaciones concretas y sensibles de los distintos productos del trabajo gracias a los cuales ellos son intercambiables en cuanto valores de uso y su reducción a mero gasto de fuerza de trabajo humano, a *valor*. A través de esta operación especular, una mercancía encarna, expresa, el valor de otra(s) y le devuelve la forma de su contrario, es decir, la forma de *valor*. Valor, como trabajo general y abstracto, medido en un tiempo social igualmente abstracto. Este proceso de desplazamiento hace que la forma natural de la mercancía devenga en forma de valor, en signo intercambiable e indiferenciado. Al mismo tiempo, el equivalente, que no puede ser sino un determinado trabajo concreto, asume la forma de su contrario, es decir, de encarnación de trabajo *abstractamente* humano, no singular. Este es un segundo desplazamiento producido por la forma equivalente: devolver al trabajo concreto la forma de su opuesto, esto es, la forma de

trabajo abstracto. Asimismo, a partir de la relación establecida en los confines del intercambio de mercancías, lo que es producto del trabajo de productores privados independientes, asume la forma de su otro, es decir, del trabajo bajo la forma directamente social, del trabajo humano abstracto socialmente necesario.

Luego, lo que aparece como específicamente humano es lo no cualificado, lo abstracto, ese "coágulo" o gelatina homogénea –la llama Marx–, masa amorfa e indeterminada. Paralelamente, se le atribuye a las cosas cualidades "humanas", independizándose de las condiciones de su producción, ellas se nos presentan como teniendo su origen en sí mismas y no como lo que son, esto es, producto de trabajadores independientes privados que requieren de este proceso de igualación para poder intercambiar sus productos.

El *fetichismo* debe ser pensado en estos términos, es decir, como mecanismo de desplazamiento e inversión de relaciones entre los hombres que asumen la forma de relaciones entre cosas. El misticismo y fantasmagoría propia del sistema de capital comienza a comprenderse cuando se explica la gramática que subyace a su funcionamiento. El fetichismo como efecto necesario de la estructura dual de la mercancía provoca, primero, que los productos del trabajo de productores independientes asuma en el intercambio de mercancías la forma de trabajo humano abstracto socialmente necesario; en segundo lugar, las mercancías dejan de ser una forma derivada, producida, esto es, producto de trabajos singulares, para convertirse en cosa independiente que habilita, gracias a sus propiedades inherentes, el intercambio con otras mercancías y el intercambio entre los hombres. Y esta apariencia *como* apariencia no es falsa sino verdadera, pues los hombres para poder intercambiar los productos de sus trabajos han de suponer que ellos son iguales en tanto *valores*. Así, pareciera que los hombres entraran en relación sólo por la propiedad común de esas cosas, de las mercancías, luego, sus relaciones aparecen como un elemento derivado de esta circunstancia, y

el *valor* de la mercancía como naturaleza suya propia y no como trabajo determinado y singular. Lukács resume la esencia de la estructura de la mercancía y del fetichismo del siguiente modo:

> [Ella] se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una sociedad y, de este modo, una 'objetividad fantasmal' que con sus leyes propias, rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres[13].

Esta definición asumirá en *Historia y conciencia de clase* el nombre de 'segunda naturaleza'[14]. Ahora bien ¿por qué *naturaleza*? Y ¿por qué *segunda*? En primer lugar, la noción *naturaleza* remite al objeto de las ciencias naturales que, si bien se encuentra enajenado en el sentido de ser extraño a los hombres un conocimiento cabal de las lógicas de su funcionamiento, no obstante, las ciencias persisten en el intento por conocerla a través de distintos métodos. La ajenidad y extrañeza que el hombre experimenta frente a esta primera naturaleza proviene del hecho de no haber sido producida por él. Pero, en segundo lugar, con *segunda* Lukács quiere señalar una *diferencia* respecto de la "primera" naturaleza recién mencionada, pero también una *semejanza*, pues la palabra sugiere una secuencia, cierta continuidad.

---

13 Lukács, L.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II.* Trad. Manuel Sacristán. España, Sarpe, 1984, p. 8.

14 Esta noción se encuentra en una obra anterior de Lúkacs -*Teoría de la novela* (1916)- allí, el autor define esta noción del siguiente modo: "Es una *segunda naturaleza* y, como la primera, solo determinable como quintaesencia de necesidades reconocidas, pero ajenas al sentido y, por lo tanto, inaferrable e incognocible en su sustancia real [...] Esta naturaleza, no es, como la primera, muda, manifiesta y ajena al sentido: es un complejo significativo cristalizado, extrañado, que ya no despierta a la interioridad; es un calvario de interioridades agusanadas...". Lukács, G.: "La teoría de la Novela" en *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México, Grijalbo, 1970, p. 331. De este texto Adorno tomará la definición de 'segunda naturaleza' para desarrollar "La Idea de Historia Natural". Adorno, T., W.: *Actualidad de la filosofía*. Trad. José Luis Arantegui Tamyo. España, 1991.

En este sentido, la *diferencia* radica en que hemos producido esta "segunda naturaleza", ella es producto de las relaciones entre los hombres; sus reglas y normas son resultado de su interacción y luchas, ellas son, en suma, formas históricamente devenidas. Ahora bien, la *semejanza* con la "primera" hemos de buscarla en el carácter doblemente enajenado de esta "segunda naturaleza", en el hecho de que se le presenta al hombre como cosa extraña, ajena a su voluntad, y ciega respecto de su necesidad. Así, la segunda naturaleza termina por aproximarse vertiginosamente a la primera, terminan pareciéndose demasiado. A ella también se la procura conocer a partir de distintos métodos, pero, como a continuación veremos, las ciencias encargadas de esta tarea, arraigando en un suelo cosificado no pueden escapar a la cosificación de su pensamiento, y terminan reduplicando, en su conocimiento acerca de lo social, la cosificación que opera ya, y de modo efectivo, en la realidad. Las ciencias no producirían luego un conocimiento sobre la cosificación sino que su conocimiento, sus métodos y procedimientos, serían ya productos cosificados.

Pero volvamos a una frase de *El Capital* en donde Marx señala otro de los puntos que serán centrales en la argumentación de Lukács. Allí leemos:

> El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la *igualdad* humana poseyera ya la firmeza de un principio popular. Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la *forma mercancía* es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante[15].

15 Marx, K., "El fetichismo de la mercancía...", *Op. Cit.*, p. 74. La primera cursiva es nuestra.

Si bien mercancías hubo siempre, sólo podemos descifrar su sentido y estructura dual así como el fetichismo a ella adherido, cuando uno de sus componentes, esto es, la *igualdad* ha devenido un principio popular. A este respecto Lukács señala que sólo en el capitalismo moderno la relación mercantil (la relación entre hombres poseedores de mercancías), basada en la igualdad entre los hombres, se convirtió en la forma dominante de mediación de las relaciones sociales.

Así, para Lukács: el problema del *fetichismo* se transformó en problema *específico* y principal sólo en el moderno capitalismo, pues:

> Sólo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos y librarse de la *servidumbre* de esa 'segunda naturaleza' producida[16].

Si la *igualdad* como principio popular, tal como señalaba Marx, era imprescindible para descifrar el enigma de la forma mercancía, la idea de *libertad* para Lukács también lo será. Como sugiere la cita, la "libertad" de los hombres (en su carácter de productores libres y en tanto poseedores de mercancías, en la que se incluye indiferenciadamente a la fuerza de trabajo) que se encuentra en la base y es condición de posibilidad del capitalismo moderno, redunda, paradójicamente, en la sujeción o *servidumbre* de estos mismos hombres a leyes y reglas que, regulando el funcionamiento de la sociedad y habiendo sido históricamente producidas, se presentan a sus ojos como inmutables, eternas e

16 Lukács, G., *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, 1984, p. 11. Las cursivas son nuestras.

inaprehensible, como algo que ellos no dominan sino que son dominados por ellas.

Así, la cosificación, en términos objetivos, debe leerse –señala Lukács– en la emergencia de un mundo de cosas que, habiendo sido producidas por los hombres se les contraponen como poder independiente, como fuerza exterior y ajena. En términos subjetivos, este proceso encuentra lugar cuando la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, convirtiéndolo en mercancía mediante la abstracción de sus cualidades y su conversión en fuerza de trabajo. La reducción del hombre a fuerza de trabajo y su equiparación con cualquier otra mercancía se erige sobre la negación, no sólo de la personalidad total del trabajador, sino también de su especificidad *como* mercancía: ser la única capaz de agregar o producir *valor*. Pero esta cosificación penetra también en lo más íntimo de la personalidad del hombre, pues sus cualidades no aparecen como formando parte de un todo personal orgánico, sino como "cosas" que él "posee" y que puede enajenar, al igual que cualquier otro objeto existente en el mundo.

Pero antes de continuar veamos la contribución del segundo pilar teórico del que Lukács se sirve para enriquecer sus desarrollos, nos referimos a Max Weber y a sus nociones de *racionalidad formal* y de *racionalización*. Por un lado, desde la perspectiva lukacsiana Max Weber describió, acertadamente, el proceso a que ha dado lugar el moderno sistema capitalista: la replicación de las lógicas mercantiles en las distintas esferas sociales. De este modo, afirmar que el fenómeno de la mercancía y el fetichismo hayan devenido formas dominantes supone aseverar que sus lógicas han colonizado o subordinado las variadas "esferas" de la totalidad social. Esto es, si el proceso de secularización ocurrido en la modernidad produjo la separación y relativa autonomización de las distintas esferas con sus respectivas prácticas sociales, él provocó, simultáneamente, la universalización de sus lógicas. Así, por citar un ejemplo, el parlamento y su burocracia no se diferencian

sustancialmente –en términos weberianos– del modo de organización de una empresa[17]. Lo que observamos desde la perspectiva lukacsiana al estudiar el recorrido de este proceso de secularización y "desencantamiento" del mundo es una progresiva *racionalización*: "Lo principal es para nosotros el principio que así se impone: el principio del cálculo, de la racionalización basada en la *calculabilidad*"[18]. Este proceso de racionalización y cálculo puede leerse a la luz de una serie de transformaciones ocurridas en el sistema de producción capitalista, y, reproducidas en la administración, el derecho, la ciencia de la economía. En relación a las transformaciones en el proceso de producción, Lukács observa la ruptura del objeto del proceso económico con la unidad del producto mismo. En otras palabras, la organicidad que otrora regía al proceso de producción es reemplazada y disuelta en la conexión objetiva de sistemas parciales racionalizados que se presentan como recíprocamente *casuales*. Esta descomposición del anterior sistema de producción basado en la producción secuencial, continua y orgánica de mercancías, en otro consistente en sistemas parciales, mecanizados y aparentemente cerrados, produce, a su vez, la descomposición del sujeto, pues también el trabajador ha de insertarse, en tanto fuerza de trabajo, como parte mecanizada de un proceso que funciona con independencia de él y a cuyas leyes ha de someterse. Este aspecto se intensifica en la medida en que su actividad cede en su carácter de tal para transformarse lentamente en una actitud *contemplativa*.

17 Ver: Weber, M.: *Escritos políticos*. España, Alianza, 2008.

18 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo I., Op. Cit.,* p. 13. En un pie de página, Lukács señala que estos procesos están expuestos no sólo en *El Capital* de Marx, sino también en economistas burgueses como Bücher, Sombart, A. Weber, etc. "aunque, por supuesto, sin referencia al problema de la cosificación". Los economistas burgueses dicen más de lo que ellos creen decir con sus palabras. Quizás podría advertirse también en Lukács una "lectura sintomática" como aquella de la que luego daría cuenta Althusser como estando en acto ya en Marx. Ver también: Althusser, L.: "Prefacio. De *El Capital* a la filosofía de Marx" en *Para leer el capital*. Trad. Marta Harneker. México, Siglo XXI, 2000.

La actitud de espectador encuentra lugar en la propia existencia del trabajador que se percibe a sí mismo como átomo aislado inserto en un sistema parcial que le es ajeno. Esta descomposición, mediada por la lógica cuantitativa, afecta los vínculos que en otro momento histórico caracterizaba la relación entre trabajadores copartícipes de un modo orgánico de trabajo.

Pero además de este fenómeno, lo que aquí nos importa subrayar es lo nuevo de este tipo de racionalismo. Y, en términos de conocimiento del mundo, la novedad del racionalismo moderno radica en la producción de una doble identificación: por un lado, produce la equiparación entre conocimiento racional y conocimiento matemático-formal; por otro, iguala este conocimiento en general con "nuestro" conocimiento, como el único modo de acceder a lo real, dice Lukács. Estas igualaciones no son obvias, el pensamiento moderno hubo de librar infinitas luchas para consolidarlas. Lukács menciona al menos tres diferencias o motivos polémicos en esta transformación: en primer lugar, el racionalismo moderno se propuso unificar todos los fenómenos, esto es, disolver las divisiones medievales entre mundo terreno, sobre el que podemos producir conocimiento, y mundo celeste, sobre el que nada podemos saber, con el objetivo de eliminar toda noción de trascendencia; en segundo lugar, a diferencia del mundo medieval que perseguía el fundamento y la concatenación de los fenómenos fuera de sus conexiones inmanentes, el racionalismo moderno tiene la pretensión de hallar todas las conexiones y fundamentos en "la postulación de la conexión causal *inmanente* de todos los fenómenos"[19]; en tercer lugar, en oposición al principio tradicional, medieval, que no exigía un mismo método de conocimiento para todos los objetos, la ciencia moderna exige la aplicación de las categorías matemático–racionales para la explicación de todos los fenómenos sin distinción. Así, sólo el moderno

---

19 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II, Op. Cit.*, p. 42.

racionalismo pretendió explicar, y hacerlo de modo *inmanente*, el carácter de toda la realidad social. Sólo él afirmó el principio productivo y originario del espíritu, erigiéndose, a su vez, en el lugar de la verdad de todo lo existente, el lugar de su interpretación, de la explicación de su fundamento último[20].

Luego, el que el mundo se le presente como cosa, como 'segunda naturaleza' petrificada, ajena y constrictiva, en suma, como algo trascendente, resulta para el racionalismo un límite a su propia capacidad de conocer, a su propia subsistencia; en ello radica su *antinomia* fundamental.

Finalmente, racionalización, *abstracción*, y cálculo, llega a ser en la sociedad moderna así configurada una *categoría social* que deja su decisiva impronta en todas las formaciones culturales.

Georg Simmel, tercer pilar teórico de Lukács –como afirmamos en las páginas anteriores– inspirado en el descubrimiento del fetichismo de la mercancía de Marx, ha sido uno de los primeros en proponer la universalidad de este fenómeno, en el sentido de hacer de su estructura un elemento presente en las distintas formas que encuentran los hombres de relacionarse entre sí y, entre ellos y las cosas, en la sociedad capitalista. Para Simmel en un mundo caracterizado por la técnica, la economía monetaria y la división del trabajo, las relaciones entre los hombres son vividas como relaciones impersonales. El trato de y con los hombres deviene objetivante, pues se calcula con ellos como se calcula con números, como elementos indiferentes de sí mismos, interesantes sólo en la medida de prestaciones objetivamente sopesables. Calculabilidad, puntualidad, precisión y exactitud se han impuesto –señala Simmel– como estilos de vida en las grandes urbes. Quedaron atrás los tiempos en que el tiempo no contaba, atrás también quedó el relacionarse con otros por el puro estar-ahí-con-el-otro. Las formas lúdicas de sociabilidad han perdido su

20 En el siguiente apartado profundizaremos este punto.

inmediatez y autorregulación, y han cedido su lugar a relaciones mediadas por intereses egoístas y finalidades materiales espurias. Ahora bien, si para Simmel este trato era fiel reflejo de los comportamientos sociales subordinados por la lógica del dinero que reduce todo lo cualitativo y diferente a una medida única y calculable, que elimina toda particularidad y diferencia, que transfigura los medios en fines; para Lukács es preciso que los comportamientos así definidos, no sean meramente descritos tal y como hace Simmel, sino interrogados en sus condiciones y causas materiales. Para el filósofo húngaro no basta con detenerse en la minuciosa caracterización de las formas aparenciales, inmediatas, de la cosificación, es necesario remontarse al fenómeno originario. No podemos contentarnos, dice Lukács, con la identificación y separación de aquellas formas culturales, pues esto supondría independizarlas del suelo capitalista que las fungió e hipostasiarlas como formas eternas y atemporales de posibilidades de relaciones humanas en general.

Las características que Simmel atribuía al proceso de enajenación de la cultura y que lo llevaba a la postulación del concepto de "tragedia de la cultura moderna" son retomadas por Lukács pero de una forma sustancialmente modificada, pues no es el carácter trágico lo que Lukács quiere atesorar de su maestro, por el contrario, su interés radica en interrogar la necesidad y determinación histórica de esos procesos de enajenación que producen la ilusión *objetiva* de un mundo de formaciones culturales en sentido amplio, ajeno a la aprehensión del hombre y opresivo[21].

Luego, las características que Lukács observa en el moderno sistema capitalista podrían ser enunciadas del siguiente modo: en primer lugar, las relaciones entre los hombres devienen en virtud del fetichismo de la mercancía en relaciones entre las cosas; en segundo lugar, el principio

---

21 uizás sea preciso advertir sobre la posibilidad de una salida vitalista que, estando presente en Simmel, relativizaría la noción de cosificación como forma eterna y atemporal de relación humana.

de igualdad y libertad como presupuesto del sistema de producción capitalista se convierte, a través del proceso de cosificación, en la sujeción y servidumbre de estos mismo hombres a una 'segunda naturaleza' por ellos mismos producida; en tercer lugar, el racionalismo moderno que se anunciaba como el único capaz de descubrir la conexión última e *inmanente* de todos los fenómenos de la realidad social termina viéndose imposibilitado de penetrar en la génesis y caducidad de aquella "objetividad fantasmal"; finalmente, el acento que el racionalismo moderno hacía recaer en el carácter productivo del espíritu convive con un mundo de cosas que, habiendo sido producida por los hombres, son percibidas, ahora, como ajenas y extrañas a su voluntad[22], como, en suma, improducidas, trascendentes.

Es precisamente mediante el conocimiento que se reproduce y eterniza aquella percepción, pues al igual que los hombres particulares, las ciencias, dice Lukács, quedan presas de la inmediatez, de la coseidad de las formas aparienciales; no pudiendo penetrar en su génesis, ellos las eternizan mediante la postulación de leyes formales. Y esta imposibilidad lejos de ser atribuible a la intención de un sujeto o al estado aún no desarrollados del conocimiento científico, responde a una limitación de tipo estructural. Ella es producto, por un lado, de la identificación que produjo el racionalismo moderno entre conocimiento matemático–formal y conocimiento racional como "nuestro"

22 Estas preocupaciones inquietaban también al "joven Lukács". En este sentido, a pesar de las polémicas en torno a la orientación de su pensamiento anterior y posterior a *Historia y conciencia de clase* al que hicimos referencia en nuestra "Introducción", consideramos que un análisis de sus escritos estéticos podría echar luz sobre estas problemáticas. Nos referimos, fundamentalmente, a: *Historia de la evolución del drama* (1907-1909), las ya mencionadas *El alma y las formas* (1911), *Teoría de la novela* (1916) y el inconcluso "Proyecto Dostoievsky" (*Dostoievsky: anotaciones y esbozos* -1920). En ellos, con distintos acentos y variados énfasis, encontramos agudos estudios acerca de la "cosificación" de los bienes de la cultura, del proceso de *intelectualización*, del *solipsismo* del sujeto moderno, entre otros tópicos de gran envergadura. Por cuestiones de extensión y posibilidad estos escritos no serán abordados en la presente tesis.

único modo de conocer; y por otro, de la extrema racionalización y especialización de las ciencias a la que condujo el desarrollo del sistema capitalista moderno. Veamos ahora más en profundidad de qué modo se manifiesta este límite estructural.

Los límites de la conciencia como límites objetivos

La condición del ser humano en la sociedad burguesa constituye, para Lukács, el punto de partida ineludible para analizar las formas de conciencia en tanto expresiones, más o menos sofisticadas, de la cosificación de las relaciones sociales. Así, en la concepción del mundo que produce la conciencia cosificada se tornan imperceptibles las relaciones entre los hombres, y la de ellos con los objetos reales de la satisfacción de sus necesidades. Su concepción no sólo oculta el carácter cualitativo, material e incluso cósico *inmediato* de las cosas, sino que también produce su eternización a través de la construcción científica de leyes formales. Sus intentos por avanzar y penetrar en la inmediatez son vanos, así como vano es el esfuerzo por tomar conciencia del fenómeno ideológico de la cosificación.

No hemos de perder de vista en este análisis que lo nuevo de este tipo de racionalismo moderno –como afirmábamos en el apartado anterior– reside en su vocación de ser aquel que ha descubierto el principio de conexión causal *inmanente* de todos los fenómenos al que se enfrenta el hombre en su interacción con el mundo. Su novedad –insistimos– radica en presentarse como un sistema *universal*, en el sentido de ser capaz de dar cuenta de la totalidad de lo real sin remitirse a una instancia trascendental. Esta pretensión modifica sustancialmente la correlación entre racionalidad e irracionalidad, pues el elemento irracional, lo que en su sistema no encuentra una explicación inmanente, es capaz de descomponer y minar desde su interior

haciéndolo implosionar, el edificio cautelosamente elevado por el racionalismo.

El tipo de racionalidad propia del modo de producción capitalista presenta entonces –a ojos de Lukács– un límite interno: su carácter eminentemente *formal*. La articulación de elementos aislados en un sistema de 'leyes generales' abstractas deviene, en virtud de sus supuestos, desprecio de la concreción y materialidad subyacente a esas leyes, en una incoherencia del sistema legal mismo, en la *casualidad* –casi kafkiana– de los mecanismos que regulan el funcionamiento social, en la casualidad de las relaciones entre los distintos sistemas parciales, en su relativa e hipostasiada independencia.

Al menos tres nudos problemáticos comparecen ante esta limitación: la imposibilidad de pensar el problema del presente como problema histórico; el análisis del *sistema jurídico*; y por último, la interpretación que se da de las sucesivas *crisis* económicas. Quizás sea preciso insistir en que esta limitación no ha de atribuirse a un "atraso" de la ciencia, menos aún a una "incapacidad" o "error" del individuo que investiga. Por el contrario, la imposibilidad de penetrar en el sustrato material se hace tanto más patente cuanto más desarrollada se encuentra la ciencia, cuanto más se apega a los presupuestos que sostienen su conceptualización.

En primer lugar, entonces, en lo que refiere a la imposibilidad de la burguesía para pensar el *presente* como problema histórico, los límites que según Lukács Marx señala y a los cuales él adscribe son dos: el primero, consiste en considerar las formas históricas como contenidos inmutables, eternos y, en la misma medida, "naturales". En segundo lugar, la ausencia de indagación respecto del *contenido* de aquellas formas. A este dogmatismo, que no es capricho, pues posee razones objetivas –entre otras su posición dentro de la estructura del proceso de producción y su conciencia atribuible–, Marx, asevera Lukács, contrapone "un criticismo, una teoría de la teoría, una conciencia de la conciencia. Ese criticismo es desde muchos puntos de vista una

crítica histórica. Disuelve ante todo la rigidez, el carácter de naturaleza no devenida de las formaciones sociales: las revela en su génesis histórica"[23]. Con ello, la historia es comprendida no ya como un mero cambio al interior de las formas que continúan un *principio*, sino que las formas y su contenido –no siendo indiferente una de otro– se transforman, mutan, condicionadas por los modos en que los hombres se relacionan en sociedad. Lukács recuerda una frase proferida por Marx a propósito de la actitud de la economía burguesa, para ésta: "'ha habido historia, pero ya no la hay'"[24]; lo cual puede traducirse en los siguientes términos: mientras la burguesía no conducía el proceso (los señores feudales lo hacían) para ella había historia, esto es, cambio, transformación, devenir. Mas, desde el momento en que el postulado del devenir dio sus frutos, es decir, desde el momento en que la burguesía es quien conduce el proceso ya no hay historia, pues suponer que la hubiera significaría para la burguesía atentar contra la propia posición alcanzada. Las alternativas que la ciencia burguesa posee frente a este problema irresoluble son dos, asevera Lukács:

> negar plenamente el proceso histórico y concebir las formas del presente como leyes naturales eternas que en el pasado –[…]– quedaron simplemente imperfectas o no lograron imponerse (sociología burguesa); o bien eliminar del *proceso* histórico todo sentido, todo finalismo, quedándose con la mera 'individualidad' de las épocas históricas y de sus portadores sociales e individuales[25].

En ambos casos, ya sea aduciendo una imperfección que en el presente ya ha sido subsanada, negando así la posibilidad ulterior de un cambio u ocurrencia en la historia; o bien destacando lo que cada sociedad tiene de singular e irrepetible, en ambos casos –decíamos– lo que se está

---

23 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo I, Op. Cit.*, p. 127.
24 *Íbidem.*
25 *Op. Cit.*, pp. 127-128. Las cursivas son nuestras.

negando es la historia, la transformación, el hecho de que las formaciones sociales resultan de las relaciones entre los hombres. Si en la primera alternativa lo que se suprime es la posibilidad de considerar el *origen* de aquellas formas –no uno impoluto, prístino– sino su historia (el complejo de sus luchas, sus condiciones de emergencia), en la segunda lo que desaparece es el proceso, la historia se convierte "en una irracional tiranía de fuerzas ciegas, la cual se encarna, a lo sumo, en 'espíritus nacionales' o en 'grandes hombres' y que, por lo tanto sólo puede ser descripta pragmáticamente, no conceptuada de modo racional"[26].

Es Marx quien ha demostrado –asevera Lukács– que estas posiciones contrapuestas erigidas en función de la negación de un mismo objeto (la historia como historia de las relaciones entre los hombres) no es sino el reflejo en el registro de la conciencia de los antagonismos en el orden de lo real: la contradicción entre modo de producción y relaciones de producción en el sistema capitalista y la tendencia que esta realidad muestra.

En segundo lugar, las limitaciones se tornan visibles en la ciencia jurídica. Su problema, esto es, la imposibilidad de penetrar en el contenido cualitativo y, por tanto, conocer el sustrato de las leyes, se manifiesta bajo la conflictiva relación entre la forma y el contenido de la ley. La ciencia jurídica burguesa nace con la disputa por el derecho natural y se erige en la firme convicción de que la igualdad y universalidad formales del derecho, es decir, su racionalidad, era la única capaz de determinar el *contenido* de las leyes. De esta modo se buscaba poner fin no sólo a los privilegios de las castas procedentes de la Edad Media, sino también, y fundamentalmente, al recurso trascendental para explicar el contenido de la ley. Sin embargo, una vez establecido el derecho burgués, el contenido jurídico asumió un carácter incomprensible, indeterminado; de la pretensión del sistema jurídico de la burguesía, de la postulación de la

26 *Op. Cit.*, p. 128.

determinación racional de su contenido, de su racionalidad, sólo quedó –señala Lukács– la idea de un sistema carente de lagunas, coherente, pero meramente formal. La ciencia jurídica burguesa puede, no obstante, asumir que su contenido no es en sí mismo jurídico sino económico o político, pero con ello se niegan a pensarlo, conocerlo y producirlo. A esta renuncia los representantes de las ciencias jurídicas burguesas la atribuyen a una cuestión de método; ellos no pueden pensar la determinación del contenido de las leyes pero sí pueden aplicarlas, gracias a su generalidad formal, a todo acontecimiento posible de la vida, según parámetros de coherencia, previsibilidad y calculabilidad. Luego, la trascendencia metajurídica del contenido de las leyes que era cuestionada al poder monacal, es replicada por la ciencia burguesa, sólo que ahora bajo el lema de la *formalidad*. Esta situación no es sino la consecuencia de un punto de vista cosificado y contemplativo:

> El derecho sigue estando en estrecha relación con los 'valores eternos', con lo que se produce una refundición, aguada en sentido formalista, del derecho natural bajo la forma de una filosofía del derecho (Stammler). Y el fundamento real de la génesis del derecho, las alteraciones de las correlaciones de fuerzas de las clases, se desdibuja y disipa en las ciencias que lo estudian, en las cuales, de acuerdo con las formas de pensamiento de la sociedad burguesa, se producen los mismos problemas de trascendencia del sustrato material que ocurren en la jurisprudencia y en la economía[27].

De un modo aún más contundente, en tercer lugar, la limitación estructural del punto de vista de las ciencias particulares burguesas, queda evidenciada en el momento de analizar las *crisis*. Esta limitación también responde a una cuestión de método y de modalidad de conceptualización –condicionada, no olvidemos, por el fenómeno de la cosificación. Para Lukács la economía burguesa toma como

27 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II, Op. Cit.*, p. 38.

punto de partida, para producir sus leyes, el comportamiento 'subjetivo' de los hombres en el mercado, en lugar de interrogar las leyes objetivas de producción y movimiento de las mercancías que son las que, en última instancia, determinan aquellos comportamientos subjetivos. A partir de estas conductas aisladas y "abstractas" eleva sus leyes formales, tomando como mero "dato", es decir, como algo eterno e inmutable, la legalidad objetiva, concreta e histórica, que regula efectivamente el intercambio mercantil y determina, consecuentemente, las conductas de los hombres en el mercado y en sus relaciones de intercambio. Ahora bien, esta negación de lo material, este tomar lo histórico como "dato", reaparece y reclama sus derechos en los momentos de crisis. Las crisis se presentan ante los ojos de los economistas burgueses como la ruptura de la transición continua e inmediata de un sistema parcial a otro. No se interroga su génesis y caducidad, antes bien, las crisis, entendidas como puro caos, son interpretadas como el efecto de la suspensión momentánea del correcto y lineal funcionamiento de las leyes preestablecidas, una suerte da falla en un sistema sin lagunas, una "catástrofe" sin más. Esta reacción frente a las crisis evidencia la imposibilidad de la ciencia burguesa de penetrar en el sustrato material del que tratan, dando claras muestras de la independización de los fenómenos que buscan explicar del suelo que los fungió y, a su vez, de su propia parcialidad y cerrazón. Luego: "el logro de la racionalización total de la economía, su transformación en un sistema formal, abstracto y máximamente matematizado de 'leyes', constituye la limitación metódica de la conceptualidad de la crisis"[28].

Estas limitaciones son fiel expresión intelectual de la situación objetiva que deben conceptuar. No son otra cosa –asevera el pensador húngaro– que la formulación lógico–metodológica del moderno estado de la sociedad capitalista:

---

28 *Op. Cit.*, p. 34.

teseopress.com

> un estado en el cual, los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones 'naturales' irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismo creada, 'autoproducida', una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza[29].

Las apreciaciones anteriores dan cuenta del modo en que el racionalismo reflexiona en torno a sus objetos. Él puede regular el detalle, postular la rígida necesidad que domina a los distintos fenómenos singulares (o su aparente opuesto: la legalidad abstracta), pero en este afán se le presenta el sustrato material, el contenido y la totalidad, como casuales e irracionales. En el momento en que el racionalismo renuncia al sustrato material ha renunciado, también, a la conexión con el todo. Es así cómo, las ciencias burguesas, particulares y especializadas, persisten en la mera *descripción* que –como varios años después y desde un planteo distante al de Lukacs– representará, para Louis Althusser, por un lado, una fase transitoria aunque necesaria en el desarrollo de la verdadera teoría, pero, por otro lado, y éste es el punto que nos interesa subrayar, conlleva "el riesgo de 'bloquear', el desarrollo indispensable de la misma teoría"[30]. En Lukács, la posibilidad de superar esta fase descriptiva está obturada por el propio camino metodológico delineado por la ciencia burguesa.

La filosofía burguesa, por su parte, se sitúa respecto de las ciencias del mismo modo que las ciencias respecto de la realidad empírica, es decir, aceptando el formalismo como sustrato dado inmutable, imposibilitada de penetrar en la cosificación a él subyacente.

---

29 *Op. Cit.*, p. 62.

30 Ver: Althusser, L.: "Ideología y aparatos ideológicos de estado" en *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1999, p. 113.

Es necesaria –afirma Lukács tal como luego volverá a hacer Adorno[31]– una filosofía cuyo fin no se reduzca a ser guardián fronterizo de las demarcaciones de las ciencias particulares. Una filosofía que se resista a la burocrática tarea de justificar la validez de fundamento de los conceptos de las ciencias especializadas. Esta filosofía, como ciencia de conjunto, podrá superar los límites del formalismo allí donde se muestre capaz de formular un planteo orientado hacia la *totalidad concreta material* de lo cognoscible, y de penetrar en los motivos, la génesis y la caducidad de aquel formalismo. Lo cual significa, a su vez, una transformación de la ciencia por obra del método filosófico unificador, es decir, por obra del *método dialéctico*. El mérito de esta filosofía radicará, así, no en rechazar, sino en llevar a su máxima expresión las "antinomias de la conciencia burguesa", en extremar sus paradojas, en mostrar sus contrastes y contradicciones y, en establecer las posibilidades de su superación.

Pero, antes de desarrollar los desplazamientos que Lukács realiza sobre la concepción filosófica dialéctica cuyo máximo exponente es Hegel, consideramos necesario realizar un breve rodeo, pues para entender en qué sentido el filósofo alemán supera los planteos dogmáticos, es necesario, previamente, reseñar cuáles son, para Lukács, los límites del idealismo subjetivo representado por otro gran filósofo: Immanuel Kant. En las páginas que siguen

31 Adorno refrendaría esta sentencia respecto de la filosofía en su conferencia de 1931 "Actualidad de la filosofía". Allí, luego de realizar un diagnóstico sobre el estado de las distintas corrientes filosóficas de aquel momento considera que a la filosofía así establecida sólo le quedan dos caminos: o bien legitimarse como mera instancia ordenadora y controladora de ciencias particulares; o bien, devenir *poesía filosófica*. Ninguna de estas alternativas, no obstante, libera a la filosofía de sus problemas. Sobre cómo define Adorno estos problemas y respecto a cuál habría de ser el rol de la filosofía o de un pensamiento crítico (en sentido amplio) nos referiremos en el siguiente capítulo. Ver: Adorno, T. W.: "Actualidad de la filosofía" en *Actualidad de la filosofía,* Barcelona, Paidós, 1991.

intentaremos demostrar cómo y porqué, a nuestro entender, esto es así.

Cartografías de la filosofía y la ciencia burguesa

En un trabajo publicado en la década del 40, cuyo título original es *¿Existencialismo o marxismo?*, Lukács lleva a cabo una suerte de revisión crítica de la situación de los problemas metodológicos e ideológicos de la filosofía moderna. En aquel texto –dado a conocer al español bajo el rótulo *La crisis de la filosofía burguesa*– encontramos una pequeña historización de los momentos por los que atravesó el pensamiento burgués. La pregunta que articula el desarrollo del libro es formulada del siguiente modo: "¿Qué hay de específicamente nuevo en la filosofía de la época imperialista? ¿Es ella, en verdad, nueva de manera radical? Y si la respuesta es afirmativa ¿dónde reside su novedad?"[32].

Pese a que la crítica, tal como nos indica el título original de esta obra, estará dirigida a la fenomenología husserliana y a su derivación ontológica, nos importa retener lo siguiente para continuar con la indagación que aquí nos concierne. Presentado de modo en extremo esquemático, el recorrido realizado por Lukács va del idealismo clásico hasta 1848, pasando por la filosofía de transición cuyo rasgo distintivo, en el plano de la teoría del conocimiento, es su acentuado agnosticismo, para arribar, finalmente, a la filosofía del imperialismo. Luego de notar algunos sutiles matices, Lukács concluye respondiendo a la pregunta formulada –por la pretendida novedad de la filosofía del imperialismo– de modo negativo. Lo que observa en la filosofía del último período es la continuidad –aunque desmejorada– de

32 Lukács, G., *La crisis de la filosofía burguesa*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires, La Pleyade, 1970, p. 17.

aquel idealismo subjetivo clásico (representado por Immanuel Kant) ciertamente más sofisticado.

Entonces, ¿en qué cosiste la marca de este idealismo? En primer lugar, reside en el principio fundamental que postula la primacía de la conciencia sobre la existencia. Al interior de este idealismo –afirma Lukács– conviven dos posibilidades. La primera remite al idealismo subjetivo, cuyo exponente encontramos en la figura del filósofo alemán Immanuel Kant. La segunda, asume la forma del idealismo objetivo, una de cuyas desfiguraciones es la tristemente célebre *Weltgeist* (Espíritu de Mundo) hegeliana.

Ambas perspectivas merecen un atento abordaje, pues del análisis crítico de estas posiciones resultará el correctivo metodológico lukacsiano, lo que, en palabras de Adorno, podría pensarse como la *intentio oblicua de la intentio oblicua*[33] lukacsiana.

a) La crítica lukacsiana al idealismo subjetivo de Immanuel Kant

Quisiéramos destacar, en primer lugar, que la figura de Kant es, sin dudas, positivamente valorada por Lukács, no sólo en virtud de la propia formación[34] del pensador

---

33 Adorno identifica a la primera *intentio obliqua* con la reflexión kantiana consistente en volver a referir los conceptos multívocos de sujeto y objeto de conocimiento al no menos complejo y multívoco concepto de sujeto. En tanto la segunda *intentio* sería aquella propiamente adorniana: "El primado del objeto es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua* [...] es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva". Ver: Adorno, T.: "Sobre sujeto y objeto" en *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 148. Con esto no pretendemos afirmar que Lukács realiza el mismo giro. Como luego veremos, la diferencia en sus apreciaciones a este respecto, será uno de los puntos polémicos entre ambos autores.

34 Lukács reconoce el valor de la filosofía kantiana. De hecho, él se formó con los neokantianos (nos referimos no sólo a la lectura que Simmel hiciera de Kant, y fuera decepcionada por el "joven Lukács", sino también a la del propio Weber, por no mencionar a Rickert, Windelband o Lask, amigo éste último de Lukács). A propósito de esto en un texto de Lukács de 1933 podemos leer lo siguiente: "La teoría neokantiana de la 'inmanencia de la conciencia' se ajustaba perfectamente a mi situación de clase y a mi concepción del

húngaro, sino también en razón de la actitud no conformista que él advierte en la voluntad de Kant de rebasar los límites de la razón cosificada, dicotómica, y en su constante resistencia a permanecer en posiciones características de ciertos dogmatismos ingenuos.

Teniendo en cuanta esta salvedad, quizás podamos agrupar los problemas que, según Lukács, se derivan del sistema kantiano con tan sólo reproducir uno de sus postulados: el reconocimiento de la existencia de una realidad objetiva fuera de la conciencia que, sin embargo, nos es incognoscible por principio. Se alude aquí a la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno. Expresado rápida y esquemáticamente, el primero es producto de la concurrencia de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, en tanto el segundo está representado por la *cosa–en–sí* (la no concurrencia de ambas dimensiones) sobre la cual todo podemos pensar pero nada conocer y que es desde todo punto de vista ininteligible.

En su estudio sobre Lukács, Ezequiel Ipar, aporta algunos elementos que consideramos pertinentes para reflexionar en torno a las críticas que Lukács dirigirá al planteo kantiano. Allí leemos:

> Kant planteaba esta relación entre la dimensión trascendental y sus momentos particulares (sensibles, finitos y contingentes) al modo de una subsunsión entre elementos externos y ontológicamente diferenciados [...]. De este modo, se escindían y se comunicaban entre sí la instancia exclusivamente gnoseológica del pensamiento con la instancia propiamente ontológica del ser sensible particular[35].

---

mundo de esa época. No la sometía a ninguna prueba crítica y la aceptaba sin objeciones". Lukács, G.: *Mi camino hacia Marx*, México, s/d, 1959, p. 23. Recordemos también que a pesar de las críticas que realiza Lukács a Kant en *Historia y conciencia de clase* reconoce en él, tal como luego lo hará Horkheimer, "la profundidad y honestidad de su pensamiento". Horkheimer, M.: *Teoría tradicional y teoría crítica*. España, Paidós, 2000, p. 38.

35 Ipar E.: "Georg Lukács y la cultura moderna" en Catanzaro, G. e Ipar, E.: *Las aventuras del marxismo*. Argentina, Gorla, 2003, p. 128.

Lo inteligible se encuentra, así, en Kant, condicionado por su ser recogido por las categorías del pensamiento. Sólo aquello que fuera subsumido en ellas podía adquirir consistencia; sin embargo, estas categorías dadoras de realidad carecerían de una existencia material propia, poseyendo sólo una existencia gnoseológica[36]. De este modo, las categorías le vendrían al pensamiento, como si dijéramos, dadas de antemano; no siendo ellas un producto histórico en el sentido de estar condicionadas o "sugeridas" por la experiencia del hombre en el mundo[37], serían, no obstante, "condición de posibilidad de toda experiencia", y en carácter de tales, fundantes (como es el caso de los *a priori* de espacio y el tiempo).

Siguiendo a Lukács, Kant, aborda la cuestión de las 'condiciones de posibilidad' del conocimiento en su *Crítica a la Razón Pura*, estableciendo allí lo que conocemos como "giro copernicano", esto es, que los objetos se rijan por nuestro conocimiento y no ya que nuestro conocimiento se rija a partir de los objetos. Se propone, de este modo, entender al mundo como producto propio y no como nacido con independencia del sujeto conocedor. Sin embargo, como recién señalamos, el sujeto conocedor, en rigor, sus categorías, se presentan como algo improducido, trascendente.

36 Es esta limitación –coincidiendo con Ipar– la que Hegel se propondrá superar. En las páginas que siguen desarrollaremos este punto.

37 Como las pensaba Durkheim en su estudio *Las formas elementales de la vida religiosa*. En sus "Conclusiones" el autor despliega una serie de argumentos para explicar por qué el pensamiento lógico, formado de conceptos, tiene su génesis en la sociedad. Agrega, a su vez, que los *contenidos* de este pensamiento también está socialmente determinado, las cosas que ellos expresan son sociales del mismo modo en que lo es el lenguaje. De este modo Durkheim asevera: "El pensamiento verdadero y propiamente humano no es un don primitivo sino un producto de la historia". Y, es esta misma condición, la que hace que los conocimientos, aún cuando se hayan alcanzado por el camino prescrito por la ciencia y siendo, además, verdaderos, no sean necesariamente creíbles, pues: "Si no armonizan con las demás creencias y opiniones, o sea, con el conjunto de las representaciones colectivas, serán negados, se encontrarán cerrado el entendimiento y será como si no existieran". Durkheim, E.: "Conclusiones" en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza, 1993, pp. 641-668.

Ubicamos aquí tres observaciones realizadas por Lukács. En primer lugar, y recurriendo a Marx, nos advierte que este planteo estaba ya presente en Vico, quien notaba que la diferencia entre historia humana e historia natural, se encontraba en que hemos producido la una y no la otra. En segundo lugar, Lukács agrega que no sólo Vico fue en este punto precursor, pues desde Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza y Leibniz, existe la idea de que podemos acceder al objeto de conocimiento, porque y en la medida en que nosotros lo hemos producido[38]. En tercer lugar –y el de mayor relevancia– objeta Lukács: "la cuestión de por qué y con qué derecho el entendimiento humano concibe esos sistemas de formas como naturaleza suya propia [...] no se plantea siquiera. La cosa se toma como obvia"[39]. La pregunta por las determinaciones del sujeto productor no es siquiera formulada, la indagación respecto de las condiciones o determinaciones históricas de las formas o categorías del entendimiento no aparece allí como problema.

Una de las cuestiones centrales para Lukács consiste, entonces, en dar cuenta del *fundamento óntico* sobre el cual se elevan las preguntas de la filosofía moderna y a las cuales ella intenta volver con sus conceptos. Y en esta búsqueda no ha de representar un dato menor el que estos desarrollos filosóficos hayan surgido con la afirmación del carácter productivo del espíritu, de la convicción del racionalismo

38 También Adorno realiza esta observación en sus "Lecciones" sobre Kant, allí indica que la novedad del "giro copernicano" no radica en un mero giro hacia el sujeto, pues éste ya había sido realizado por Descartes y antes por Hume. El verdadero giro, dice Adorno, no es hacia el sujeto sino hacia la "objetividad del conocimiento", hacia su fundamentación a partir del sujeto. La *Crítica a la razón pura* es para Adorno, una crítica a las preguntas fundamentales de la filosofía "a la capacidad de la razón para formular y hacer justicia a dichas preguntas". Como ya adelantamos –y luego desarrollaremos– las apreciaciones que Lukács y Adorno realizan sobre Kant y Hegel difieren notablemente. Ver: Adorno T., W.: "Kants, Kritik der reinen Vernunft" (Nachgelassene Schriften, IV, 4. Frankfurt, Suhrkamp, 1995). Traducido por Adrián Navigante. Material del CEDINCI. Ver también el Capítulo V de la presente tesis.

39 Lukács, G., *Historia y conciencia de clase. Tomo II, Op.Cit.*, p. 42.

de ser el único órgano capaz de explicar, de modo *inmanente*, el contenido y devenir de todas las formaciones sociales. Tampoco hemos de olvidar que este racionalismo se encontraba en constante interacción con los adelantos de las ciencias exactas, cuya evolución, a su vez, era solidaria de la técnica en creciente racionalización y de la experiencia del trabajo en la producción. La importancia de estas interrelaciones se hace evidente –afirma el filósofo húngaro– toda vez que consideremos la especificidad del moderno racionalismo[40], toda vez que atendamos tanto al *material* a que se aplica como a la *función* que se le atribuye en relación al conocimiento y a las finalidades humanas. Si lo propio del racionalismo moderno, como señaláramos en el apartado anterior, reside en presentarse como un sistema universal, único capaz de comprender las conexiones del todo, entonces, la existencia del límite, la *irracionalidad* de lo dado hace peligrar la coherencia del sistema filosófico todo.

Para Lukács este límite en Kant, está representado –como recién señalamos– por la *cosa–en–sí*. Ella constituye el límite a la capacidad humana, racional y formal de conocer, y se erige, a su vez, en el elemento imprescindible para la supervivencia del sistema. Según Lukács, el fundamento de estas limitaciones o barreras es él mismo unitario, dado que remite al problema único de lo 'irracional' del ser. Esta problemática es susceptible de ser reducida a dos grandes complejos: el primero refiere al problema de la *materia*, la cuestión del *contenido* de las formas gracias a las cuales conocemos el mundo en tanto lo hemos producido. El segundo, se vincula al problema de la *totalidad* y la sustancia última del conocimiento.

---

40 Lukács señala que todos los sistemas racionales anteriores fueron *sistemas parciales* que, a diferencia del moderno racionalismo, no pretendían explicar los problemas últimos de la existencia humana. Documenta esta aseveración con las investigaciones sobre la religión de uno de sus maestros en Heidelberg, Max Weber. Ver: Lukács, G.: "La cosificación y la conciencia del proletariado" en *Historia y conciencia de clase*. *Op.Cit.*, pp. 43-44.

Ambos aspectos de la misma cuestión se anclan en aquello que el ser social capitalista excluye y reprime en su reflexión, es decir, sus condiciones y determinaciones sociales de existencia, pero que fatalmente insisten y retornan como su límite infranqueable. Dan prueba de ello los intentos frustrados por dar solución a los problemas mencionados en las tres obras críticas kantianas.

En la *Crítica de la Razón Pura*, por un lado, se le niega solución al segundo grupo de cuestiones, es decir, al problema de la totalidad y la sustancia última del conocimiento, eliminándolas de la ciencia en tanto problemas mal planteados en la 'dialéctica trascendental'. A este respecto dice Lukács:

> Pero seguramente no hará falta explicar largamente que en la dialéctica trascendental se está siempre hablando de la cuestión de la totalidad. Dios, el alma, etc., no son más que expresiones mitológicas del sujeto unitario o del objeto unitario de la totalidad de todos los objetos del conocimiento, pensada como consumada (y como plenamente conocida). La dialéctica trascendental, con su tajante separación entre los fenómenos y los noúmeos, rechaza toda pretensión de 'nuestra' razón de conocer el segundo grupo de objetos. Estos se entienden como cosas en sí[41].

Quizás la frase "'nuestra' razón" remita a la identificación que el racionalismo moderno burgués produjo entre conocimiento en general, y conocimiento matemático-formal. En otras palabras, la frase puede aludir a la consideración racional moderna que afirma que el único modo racional de conocer, 'nuestro' único modo de acceder al conocimiento de la realidad, no es otro que el matemático-formal. Con lo anterior se clausura la posibilidad de un conocimiento que, aun queriéndose racional, no se reduzca a conceptos calculísticos o, lo que es lo mismo, a leyes

41 Lukács, G., *Historia y conciencia de clase. Tomo II, Op.Cit.*, p. 45.

teseopress.com

abstractas generales de las que podamos deducir o prever los hechos de la realidad, pero no así, conocerlos.

Respecto del primer grupo de problemas, es decir, el referido a la materia o contenido de las formas, acerca del cual se reflexiona con absoluta independencia del segundo –concerniente a la totalidad– tampoco encuentra en este tratado solución. Pues como vimos, en el racionalismo, y a pesar suyo, permanece la irresolución racional del contenido de las categorías y del concepto. Este problema remite, una vez más, a la relación entre contenido sensible y forma racional-calculística del entendimiento como única forma de conocer. El ser-así de los contenidos sensibles, su carácter cualitativo, determinado intrahistóricamente, es, para el racionalismo, un dato irreductible, su contenido se presenta, luego, como irracional.

Si el problema del contenido irracional deriva en la impenetrabilidad de los datos, de la impenetrabilidad de la materialidad histórica a través de los conceptos del entendimiento, la cuestión de la cosa-en-sí cobra un carácter lógico-metodológico determinante para los problemas teóricos y sistemáticos. Lo que se pone en tela de juicio, desde la perspectiva lukácsiana, es la capacidad de este tipo específico de racionalismo de resolver en formas conceptuales, racionales, el ser dado de los hechos empíricos, es decir, si pueden ser pensados –tal como afirma el propio idealismo– como producidos por 'nuestro' entendimiento y, en la misma medida, susceptibles de ser conocidos por nosotros. Así planteada, la cuestión adquiere una relevancia decisiva en relación a la posibilidad de que el sistema pueda existir como tal.

De este modo, si el estrechamiento de la filosofía de Kant a lo puramente intelectual tiene como ventaja la riqueza de su pensamiento, el conducir a un extremo las paradojas de la conciencia cosificada; posee, empero, una desventaja: proceder ante determinados presupuestos suyos "del mismo modo acrítico, dogmático y metafísico que sus

teseopress.com

predecesores"[42]. No obstante, en su no complacencia, en su voluntad de no claudicar a la captación del todo, Kant emprende el camino de la interioridad, es decir, pensar al sujeto del pensamiento como producto del cual pudiera explicarse la existencia misma. En esta tarea, el dogmatismo fue guía y fuego fatuo –dice Lukács–: *guía* porque orientó al pensamiento a ir más allá de la aceptación de la realidad dada, rebasando la mera contemplación; *fuego fatuo* porque en su búsqueda no pudo elaborar otro principio, no alcanzó el principio de lo *práctico.* Fichte indicó cuál era el problema: se concibe como necesario el saber fáctico, pero no se puede conocer su contenido, no hay ley que pueda explicarlo, la determinación cualitativa de aquellos contenidos carece de su ley. Así, afirma Fichte: "tenemos entonces comprendida aprióricamente en este sentido toda facticidad, incluso la empiria, al deducirla como indeducible"[43].

La exigencia para el sistema racional formal que se deriva de lo anterior, es la de encontrar un nivel de objetividad en que la duplicidad sujeto-objeto quede superada. Entender todo lo dado como producto de un sujeto-objeto idéntico y toda dualidad como derivada de esa primigenia unidad. Se intentó pensar esta unidad como *actividad.* Luego, según Lukács, Kant buscó demostrar que las barreras teoréticamente insuperables podían ser superadas en la *práctica.* Pero, la irresolubilidad del problema para la filosofía de Kant vuelve a plantearse cuando se interroga el

---

42 Lukács, G., *Historia y conciencia de clase. Tomo II, Op.Cit.,* p. 54. Lukács se refiera a los desarrollos anteriores a Kant que, llanamente, habían renunciado a pensar las relaciones y mediaciones entre pensamiento y ser, entre forma y contenido, entre sujeto y objeto. Ellos consideraban, además, esta renuncia como un progreso crítico, como una recusación de la vetusta metafísica; pero, con ello, tan sólo argumentaban su rechazo y negación a plantear como problema aquellas mediaciones, las relaciones y modo de determinación entre las categorías con las que aprehendemos el mundo y el mundo así producido. Pese a esta diferenciación respecto de otras filosofías, el punto de partida del pensamiento kantiano fue el mismo presupuesto dogmático que afirma que el único modo verdadero de conocer es el racional-formalista.

43 Lukács, G., *Historia y conciencia de clase. Tomo II, Op.Cit.,* p. 55.

contenido, la *esencia concreta,* de aquel sujeto-objeto idéntico de la práctica, de la *actividad.* Así, en la *Crítica a la Razón Práctica,* Kant acude a la interioridad del sujeto, pero el dilema se le aparece en los siguientes términos:

- No es posible encontrar esa estructura de conciencia (esa unidad) más que en el acto ético (y no en una realidad concreta); en la relación de un sujeto individual éticamente activo en relación consigo mismo.
- La relación infranqueable entre forma autoproducida pero interna (máxima kantiana) y la realidad ajena al sentido y al entendimiento (lo dado, la empiria) está presente para la conciencia ética del individuo y de un modo aún más violento que para el sujeto contemplativo del conocimiento.

Nuevamente Kant sucumbe –sostiene Lukács– en la interpretación crítica filosófica de los datos éticos de la conciencia. Pues la acción individual "sólo puede ser una praxis aparente; una praxis que no puede conmover los fundamentos de la realidad y para la cual, por ende, las formas de objetividad de la realidad (concebidas contemplativamente) quedan intactas; una praxis cuya nueva actitud frente a la realidad sólo puede ser algo formal y subjetivo, que deja intacta a la realidad: el deber ser [*Sollen*]"[44].

El camino hacia la interioridad, concluye Lukács, no resulta suficiente al momento de resolver la irracionalidad de la cosa-en-sí. Si bien el puente tendido hacia la práctica reviste algún valor, éste desaparece en el instante en que no es regido por el sustrato material concreto de la acción, en el momento en que queda preso de las limitaciones de toda contemplación abstracta. Esta superación sólo sería posible si se eliminara la *indiferencia* de la forma respecto del contenido. Si el conocimiento volviera consciente el hecho de

---

44 Lukács, G.: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929).* Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2005, p. 183.

que "la teoría y la práctica se refieren a los mismos objetos, en la medida en que todo objeto está dado como un complejo inmediatamente inextricable de forma y contenido"[45]. Si ello no hubiese sido desconocido, se habría podido dar solución al problema de la irracionalidad mediante la vía de una *auténtica* práctica.

A partir de estos desarrollados Lukács adelantar dos conclusiones; en primer lugar:

> la inflexibilidad de dichas fuerzas no dominadas recibe un acento completamente nuevo. Era antes la fuerza ciega de un hado irracional en el fondo, era el punto en el cual termina la capacidad cognoscitiva humana como tal, el punto donde empieza la trascendencia absoluta, el reino de la fe, etc. Ahora, por el contrario, se manifiesta como consecuencia necesaria de sistemas de leyes conocidos, cognoscibles, racionales, como una necesidad que –como reconoce la actual filosofía crítica, a diferencia de lo que hacían sus dogmáticos precursores– no puede concebirse en su fundamento último y en su más amplia totalidad, pero cuyas partes –el ámbito real en el que viven los hombres– puede contemplarse, calcularse y preverse cada vez más[46]

La previsibiliad y el cálculo encuentran fundamento –no casualmente dice Lukács– en el ideal de conocimiento matemático. Su pretensión consiste en dominar, mediante la construcción de un sistema de leyes formales que desestiman la diferencia material de los objetos a los que alcanzan, la mayor cantidad posible, si no la totalidad, de los fenómenos de la realidad. Sin embargo, este ideal de conocimiento, inspirado en la convicción de que sólo del modo prescripto por la matematización podemos acceder y dominar lo real, se traduce en el "conocimiento", o en rigor, en la *reificación* de lo que resulta de la combinación y relación de esas leyes abstractas y generales. Este modo de proceder sólo es

---

45 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, p. 59.
46 *Op. Cit.*, p. 62.

posible, a su vez, por el "descubrimiento" de la noción de 'casualidad inteligible'[47], esto es, todo lo que aparece como no deducido, no previsto o no controlado, aun cuando no se lo pueda conocer, se lo puede, empero, *administrar*. Aquella materialidad, aquel contenido que el racionalismo formal no puede pensar, es el que, ahora, se le presenta como "casual", y que es susceptible de ser administrado a partir de su subsunsión en aquella categoría.

Desde el punto de vista de la 'acción' del sujeto que este ideal de conocimiento supone, ella es una de tipo meramente contemplativa, equiparable a la actitud del trabajador en la fábrica y del hombre en su relación cotidiana con el resto de los hombres y con las cosas. La filosofía moderna no se orienta al sustrato material del *hacer*, a la intervención y trasformación de la realidad por el accionar de los hombres. Ella, por el contrario, se dirige al establecimiento más exacto posible de los efectos de las leyes erigidas, con el fin de proporcionar a los hombres las perspectivas que guíen, del modo más adecuado, su "accionar". Y esta previsión será tanto mayor cuanto más "pre-racionalizada" se encuentre la realidad. El sujeto que así se supone es uno dedicado simplemente a la contemplación, y cálculo de posibilidades, ofrecido por aquellas leyes. Estos desarrollos conducen a la segunda conclusión que extrae Lukács:

> todas las relaciones humanas (como objetos de la acción social) van tomando cada vez más las formas de objetividad

---

47 La crítica a esta noción podría compararse con la que Adorno realiza a la categoría "neo-ontológica" de *contingencia*. La función que para Adorno cumple esta noción, es la de subsumir todo aquello que escapa a la comprensión neo ontológica de los acontecimientos intrahistóricos. La neo ontología al no poder explicar el fenómeno particular termina "incluyendo toda la facticidad que no encaja en el modelo ontológico mismo en una categoría, la de la contingencia, la de la casualidad, y aceptando en el proyecto a ésta como determinación de lo histórico". Y este problema no responde más que al punto de partida de la neo ontología: los mismos presupuestos que la *ratio autónoma idealista*. Ver: Adorno, T. W.: *Actualidad de la filosofía*. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona, Paidós, 1991, p. 111. Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo correspondiente.

> de los elementos abstractos de las leyes naturales, y que, por otra parte, el sujeto de esa 'acción' asume también crecientemente la actitud del observador puro de esos procesos artificialmente abstraídos, la actitud del experimentador[48].

Con el objetivo de reforzar estas apreciaciones, Lukács introduce en su argumentación un pequeño "Excurso sobre Engels" acerca del problema de la cosa en sí[49]. Podemos sintetizar las tres observaciones que allí se emplazan del siguiente modo: en primer lugar –afirma Lukács– es un error suponer, como lo hace Engels, que el problema de la cosa en sí en la epistemología kantiana sea una mera limitación subsanable por la ampliación concreta del conocimiento. Pues no sólo Kant mismo, señala Lukács, refiere que, incluso el conocimiento más complejo seguiría siendo un conocimiento de lo fenoménico (y no de la cosa en sí), sino también, y fundamentalmente, porque estas *limitaciones estructurales* remiten al problema de la totalidad y del contenido. El límite del racionalismo radica en la postulada escisión entre forma y contenido, esto es, en su *formalismo*. Luego, sus barreras no pueden ser superadas aún por el conocimiento más perfecto, pues el avance en la precisión y calculabilidad del mundo no conduce, como ya sugerimos, a un mejor y más adecuado conocimiento de la realidad. La *disminución* de la zona de irracionalidad, de oscuridad, no es, por lo tanto, directamente proporcional a un supuesto "avance" en el campo del conocimiento. Esta "zona", por el contrario, sería, en todo caso, directamente proporcional al "progreso" de una ciencia concebida del modo en que la concibe el racionalismo moderno, esto es, una ciencia regida por los principios de formalidad y calculabilidad.

---

48 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, p. 65.

49 Lo desarrollado en este pasaje es de gran importancia, no sólo, en relación al esclarecimiento de las limitaciones del racionalismo y el formalismo kantiano, sino también, en virtud de la relevancia que ellos tendrán en los planteos que presentan Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica del Iluminismo* y, en particular, en el "Concepto de iluminismo". En el capítulo V intentaremos abordar estas cuestiones con mayor profundidad.

El segundo equívoco en que para Lukács incurre Engels consiste en considerar el principio de la práctica como *industria* y *experimento,* habida cuenta de que el experimento es un comportamiento meramente contemplativo que se esfuerza en reducir al mínimo el sustrato material de la observación con el objeto de elevar al máximo la pureza del conocimiento. En el experimento lejos de considerarse las determinaciones del sujeto y del objeto, o bien, lejos de impugnarse la diferenciación tajante –o, lo que es lo mismo, su indiferenciación plena– entre forma y contenido, se la reduplica. En cuanto toca a la industria, Engels, cuando afirma que lo así "producido" se pone al servicio de "nuestros fines" parece olvidar la estructura de la sociedad capitalista. La industria –afirma Lukács– es objeto, nunca sujeto de leyes sociales. La industria, al igual que el capitalista, no actúa, sino que es actuado. En tercer y último lugar, la remisión de la filosofía a lo práctico que postula Engels, no resuelve el problema, pues permaneciendo el sustrato material trascendentalmente, se permanece en una casualidad insuperable a pesar del racionalismo de las leyes aparenciales de los sistemas parciales. La imposibilidad de pensar la conexión concreta entre forma y contenido, conduce a la irresolubilidad de los problemas de la necesidad y la libertad, del fatalismo y el voluntarismo.

Dirijámonos, por último, a lo que para Lukács representa el tercer intento de Kant por superar el formalismo: la *Crítica a la Facultad de Juzgar*. En esta obra kantiana se postula al ámbito del arte como el único lugar en donde el hombre podría comportarse *qua* hombre, donde podría restablecerse su supuesta unidad, donde podría superarse la separación entre forma y contenido. En él se disolverían como contrapuestos sólo aparentes azar y necesidad. En el terreno estético se realizaría, así, lo que no se pudo realizar en la filosofía trascendental, es decir, superar tanto la antinomia entre forma y contenido como el problema de la cosa-en-sí. Lukács piensa aquí en Schiller, discípulo de Kant, quien postula al arte como el terreno en el cual el

sujeto de la acción podría ocupar el lugar del productor de la totalidad concreta. Pues en el arte se trabaja con materiales (contenidos) cualificados, que oponen, además, cierta resistencia, condicionando –determinando–, por otro lado, el carácter final del producto (la forma). Aquí la indiferenciación o mutua determinación entre forma y contenido se volvería más patente. Sin embargo, con la postulación del arte como instancia superadora se arriba –afirma Lukács– a un callejón sin salida, pues o bien se produce la estetización del mundo, lo cual supondría la huida ante el problema de la conversión del sujeto en sujeto contemplativo; o bien, "el principio estético asciende a principio configurador de la realidad objetiva; pero entonces hay que mitologizar el hallazgo del conocimiento intuitivo"[50], es decir, de lo dado como 'producido', como mera creación humana[51]. No es posible, por lo tanto, comprender dentro de los límites del arte el problema de la sustancia o el del sujeto[52].

Desde la perspectiva lukacsiana de lo que dan cuenta estas limitaciones, es de la cosificación de la conciencia y de su consecuente punto de vista contemplativo. Uno de los equívocos consiste en el modo en que se plantea

50 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, p. 76.

51 A este respecto dice Ishaghpour: "Desde la *Crítica del Juicio*, donde caracteriza la obra de arte y el juicio estético por su libertad respecto de 'nuestros intereses', Kant reconoce a la imaginación creadora la posibilidad de superar las antinomias y la problemática de la cosa en sí. Muy pronto el principio estético sobrepasa las fronteras del arte y se vuelve promesa de una totalidad frente al mundo cosificado y al hombre fragmentado. Este nuevo principio si bien mitificaba la intuición creadora y la identidad sujeto-objeto en la interioridad del alma, ocultando así los problemas históricos del ser social cosificado, transformó, no obstante la antigua problemática". Ver: Ishaghpour, Y.: "Prólogo" en Goldmann, L.: *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

52 Como ya señalamos en apartados anteriores, no se puede -afirma Lukács- dar soluciones estéticas a conflictos reales. El camino hacia la interioridad o la figura del "esteta puro" es rechazada por el filósofo húngaro. A este respecto también Arato y Breines afirman: "…la *Dramahistoria* nos advierte ya que cualquier solución estética a los problemas con raíces sociales más generales es sin duda imposible". Arato, A. y Breines, P.: *El joven Lukács... Op. Cit.*, p. 54.

el problema de la relación entre pensamiento y ser, entre conceptos y realidad. El racionalismo, para Lukács, concibe el problema como una polémica entre concebir a los conceptos como reproducciones de las cosas, o bien, concebir a las cosas como reproducciones de los conceptos. Para el filósofo húngaro ninguno de estos polos es válido, pues para él la relación entre pensamiento y ser no debe ser pensada como la concurrencia de dos exterioridades; ella, antes bien, es una relación de tipo *procesual*, dialéctica e inmanente. No hay cosas plenas, lisas y fijas, que contengan el concepto que el pensamiento tenga como tarea reproducir, como tampoco hay un concepto absoluto y, también pleno, de cuya actividad surja el mundo de la extensión.

Para Lukács Kant intentó superar lógicamente esta dualidad entre pensamiento y ser, entre conciencia y realidad, pero terminó por eternizarla bajo la forma del fenómeno y la cosa-en-sí. Quizás su problema epistemológico, señala Lukács, se encuentre en la relación entre la lógica y la metafísica, en la relación del pensamiento al ser, en la distinción tajante entre pensamiento y cosas. Pues todo comportamiento contemplativo:

> todo 'pensamiento puro' ha de ponerse por su 'pureza' como tarea el conocimiento de un objeto que se le contrapone totalmente, con lo que plantea el problema de la objetividad y la subjetividad. El objeto del pensamiento [...] es así algo ajeno al sujeto[53].

El problema que de allí emerge, afirma Lukács, es el de la *adecuación*. El abismo que se extiende entre la forma 'subjetiva' del pensamiento y la objetividad de lo 'existente' irá creciendo en la misma medida en que crezca la 'pureza' con que se elabore el carácter cognoscitivo del pensamiento. Cuando Kant afirma que el objeto del pensamiento es 'producido' por el mismo pensamiento, no resuelve el

53 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, p. 149.

problema, lo elimina simplemente, dejando intacta la escisión entre ambos polos, su carácter a–dialéctico, no procesual. Al hacer esto "se plantea para él la siguiente situación filosófica: también sus objetos pensados tienen que concordar con alguna 'realidad'. Pero esa realidad se sitúa como cosa-en-sí, fuera de lo 'críticamente' cognoscible"[54].

A partir de estas consideraciones Lukács responsabiliza a Kant de haber reintroducido en la filosofía el principio de la doctrina platónica de las ideas, principio opuesto al principio sintético –kantiano– de la producción. El énfasis lo pone Lukács en la *unilateralidad* a la que conducen ambas posiciones. Para él la doctrina platónica representa el intento por salvar la objetividad del objeto sin necesidad de remitirlo a la materialidad de la empiria. Y ello en la medida en que si bien toda teoría del conocimiento debe establecer algún punto de enlace entre los objetos del pensamiento y los objetos de la existencia empírica, en la doctrina platónica se recurre para explicar este encuentro, a un más allá, a una suerte de anamnesis o intuición intelectual. Pues para el platonismo las ideas son de naturaleza distinta a los objetos del mundo, y sin embargo, y aquí radica su arbitrariedad y unilateralidad, se aduce que ellas poseen un núcleo de esencialidad en donde pensamiento y cosas coinciden. Y este núcleo se encontraría en el sujeto, quien sólo habría de descubrirlo para que el mundo se le revele. Luego, termina cayendo en la postulación metafísica de una coincidencia última, entre los objetos del pensamiento y el pensamiento mismo; y esta identidad entre pensamientos y realidad, concebidos por la filosofía kantiana (y platónica) como heterogéneos por principio, no puede ser probada si no es por la vía de la mitología o la metafísica, es decir, mitologizando el conocimiento intuitivo, o recayendo en la metafísica postulación de una identidad última, de un *núcleo de esencialidad* que, encontrándose en el sujeto, habilitaría la

54 *Íbidem.*

coincidencia feliz entre pensamiento y realidad, reduciendo, en rigor, toda realidad al pensamiento de un sujeto.

Esta situación no se altera en nada, dice Lukács, cuando lo que cambia es meramente el acento, esto es, cuando se intenta explicar al pensamiento por la empiria sin más. Reproducimos en extenso un fragmento de la argumentación de Lukács:

> Rikert dijo una vez que el materialismo es un platonismo con los acentos cambiados. Con razón. Pues mientras el pensamiento y el ser mantienen su vieja y rígida contraposición, mientras siguen sin mutar en su propia estructura y en la estructura de sus relaciones recíprocas, la concepción según la cual el pensamiento es un producto del cerebro y, por tanto, coincidente con los objetos de la empiria, es una mitología exactamente igual que la de la anamnesis y el mundo de las ideas[55].

Luego, es preciso rechazar la *unilateralidad* en que incurren en este punto, sin distinción, idealismo y empirismo. Por una u otra vía, ambos caen en la identificación de pensamiento y realidad, sea a partir de la reducción de todo lo existente al pensamiento, sea a partir de la disolución del pensamiento a la empiria, como si ésta contuviese ya, en sí misma, su propio concepto. Desde una perspectiva histórica, asevera Lukács, lo que estos razonamientos evidencian es que pensamiento y ser sólo concuerdan en la medida en que comparten, en su inmediatez, una misma condición: su carácter cosificado.

Estas afirmaciones constituyen uno de los puntos que consideramos de fundamental importancia para reflexionar en torno no sólo a la diferencia entre el pensamiento crítico kantiano y la dialéctica hegeliana, sino también, entre la crítica frankfurtiana y el planteo lukacsiano. En relación a la primera diferencia podemos adelantar que lo que Lukács objeta a Kant es su postulación por *principio*

---

55 *Op. Cit.*, p. 151.

de una *heterogeinedad* entre categorías del entendimiento y sustrato material (cosa en sí) que termina en la reducción *unilateral* –a su entender– de todo lo que es a la conciencia. En este sentido, Lukács reconoce en Hegel una superación de esta antinomia, heterogeneidad, entre categorías del entendimiento y mundo sensible, sostenida en la no diferenciación ontológica entre ambas y en la concepción del carácter procesual, mediado, en suma, dialéctico de la realidad. Esta concesión a Hegel no es realizada, no obstante, sin críticas, pues como en el siguiente apartado intentaremos mostrar, también para Lukács Hegel termina recreando una suerte de mitología.

En relación a la segunda diferencia, la que existe entre la "Escuela de Frankfurt", por un lado, y Lukács por otro, la cuestión se podría plantear del siguiente modo: si ambos coinciden en la crítica a la unilateralidad, de distinto cuño, presente en el idealismo y en el empirismo, la distancia entre ellos queda establecida por la diferente lectura que "Frankfurt" realiza de Kant; pues para estos últimos el planteo kantiano resiste la unilateralidad al postular, precisamente, una tensión entre el pensamiento y la realidad –'diferencia ontológica' o 'conciencia de bloque' la llamará Adorno–; si bien esta diferencia no puede ser pensada sólo en términos ontológicos, sí ha de ser considerada como una escisión históricamente producida. En otras palabras, no se puede negar el carácter determinado de esta diferencia, es decir, su ser sedimentación histórica, del mismo modo en que tampoco es posible postular su falsa identidad o "reconciliación" como, unos años después, haría Hegel[56].

---

56 Reproducimos a continuación un extracto del ensayo de Horkheimer que da clara cuenta de la diferencia, casi polar, de la apreciación que, en relación a Kant y Hegel, sostiene Lukács, por un lado, y Horkheimer, pero también Adorno, por otro: "El significado que el sistema hegeliano posee en relación con la situación filosófica actual se condensa sobre todo en la brutal claridad con que la metafísica, dentro de este sistema, es encadenada al mito idealista de la unidad entre pensar y ser". Horkheimer, M.: "Hegel y el problema de la metafísica" en *Historia, metafísica y escepticismo.* Trad. María del Rosario Zurro. Barcelona, Altaya, 1998, p. 125.

Pero, dejemos por ahora enunciado el problema –sobre el que indefectiblemente volveremos– para continuar con la crítica y resignificación de la dialéctica hegeliana, pues también respecto de las apreciaciones sobre Hegel, se distanciaran estos autores.

b) La crítica lukacsiana al idealismo objetivo de G. W. F. Hegel

Dirijámonos ahora hacia la suerte que corre la segunda posibilidad del idealismo: el *idealismo objetivo*, cuya figura central es Hegel. A este respecto consideramos preciso destacar tres situaciones. La primera de ellas la encontramos en el "Prólogo a la primera edición" de *Historia y conciencia de clase*. Lukács se lamenta en esas páginas del olvido en que ha caído lo que él considera el nervio vital del método de Marx, esto es, la dialéctica. Se propone a continuación atender a quien fuera su máximo exponente: Hegel. El objetivo declarado de Lukács puede resumirse en pocas palabras del siguiente modo: "salvar lo metódicamente fecundo del pensamiento de Hegel como fuerza viva espiritual del presente"[57]. La verdadera intención reside en hacer de la cuestión del método dialéctico un objeto de discusión, cuestión a la que se juzga, a todas luces, viva y actual.

La segunda situación supone un reconocimiento de la filosofía hegeliana y sólo la separan de la primera algunos años. En un artículo de 1938 titulado *Marx y el problema de la decadencia ideológica*, Lukács certifica la muerte y disolución, alrededor de 1848[58], del hegelianismo, al que califica como

57 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo I. Op. Cit*, p. 68.

58 Este año señala, entre otras cosas, el fracaso de las revoluciones, entre ellas la de Hungría atribuido por Lukács al nacionalismo: "cuando los húngaros una vez conquistada la independencia del imperio de los habsburgos, comenzaron a reprimir las nacionalidades vecinas". Infranca, A. y Vedda, M.: "Introducción" en Lukács, G.: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2005, p. 13. También fue el año de aparición del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels.

teseopress.com

la "última gran filosofía de la sociedad burguesa". Agrega, además, que ella se convirtió "simultáneamente [...] en una de las importantes componentes del proceso que conduce a la formación del materialismo histórico"[59].

Finalmente y a mitad de camino entre ambos escritos, en ocasión de una reseña crítica a "La nueva edición de las cartas de Lasalle" (1925), Lukács le reprocha a éste el no haber podido enfrentarse seriamente y de modo contundente a la dialéctica idealista, pues:

> Hegel no es, para él [para Lasalle], la expresión intelectual de la sociedad burguesa, que *por ello* encierra los elementos de su disolución, rebasamiento, superación sociales; en la cual, *por ello*, estos elementos que procuran ir más allá del sistema dado, deben ser liberados y puestos en contra de su creador[60].

De este modo –para Lukács– la grandeza y la tragedia de la filosofía de Hegel radica en contener en su sistema los elementos de una dialéctica concreta –y más marcadamente materialista que muchos de los seguidores que pretendieron superarlo– sin poder, no obstante, por las limitaciones de su pensamiento condicionado por su posición en la estructura social, ir más allá de sí misma. De este modo, Lukács reconoce que el planteo del filósofo alemán contiene la "*posibilidad* de seguir desarrollándose hacia una dialéctica materialista: la posibilidad *metodológica* de reconocer y conocer la realidad social del presente en su realidad"[61] comportándose frente a ella de un modo crítico práctico y no meramente moral. Pero insistamos, esto es sólo, en él, una *posibilidad*, contenida, fundamentalmente, en su noción de *mediación* y de *totalidad*.

---

59 Lukács, G.: *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. México, Siglo XXI, 1986, p. 19.

60 Lukács, G.: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2005, p. 147.

61 *Op. Cit.*, p. 193.

Hegel, a diferencia de lo que sucediera con el idealismo kantiano, no oculta lo dado en la arquitectura de las formas racionales puras producidas por el entendimiento, sino que "comprende el carácter irracional de lo dado en el contenido del concepto, lo retiene, pero se esfuerza al mismo tiempo por rebasar y superar esa comprobación para construir el sistema"[62]. Como sugerimos hacia el final del apartado anterior, a diferencia de Kant, quien separaba las *categorías* gnoseológicas, por lado y, lo *sensible*, por otro, postulando entre ambos, una diferencia de tipo ontológica, en Hegel, esta diferenciación se disuelve o, en rigor, se "resuelve" en la afirmación que reza que toda representación ideal, todas las categorías gnoseológicas, son, simultáneamente, reales. En otras palabras, desde la perspectiva de Hegel, lo espiritual, sólo existe en los contenidos en que se da en el mundo de la extensión, en lo intramundano[63]. No habiendo, luego, una diferencia ontológica entre lo ideal y lo real, en Hegel –señala Lukács– se produce la crítica al supuesto contenido irracional de lo dado. Desde la perspectiva lukacsiana, en la filosofía de Hegel, ser y no-ser, dejan de presentarse como puras abstracciones del pensamiento para cobrar un contenido determinado, para pensarse en términos de *proceso*.

El autor de la *Fenomenología del espíritu* supera, de este modo, al dualismo kantiano al postular que "por ser la realidad objetiva un *proceso* surgido del movimiento de los fenómenos que evolucionan para devenir su opuesto, la reflexión no podría pretender reproducirla de una manera adecuada sino a condición de ser ella misma dialécti-

---

62 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, pp. 48-49.

63 Recordemos, por otro lado, lo que afirmábamos en nuestro primer capítulo: el *espíritu* en Hegel es sustancia, materia y forma infinita. No puede haber, luego, nada exterior a él y él sólo existe, a su vez, en formaciones particulares, concretas, en el sentido de efectivamente existentes. En nuestro primer capítulo señalábamos que, para Hegel, la tarea de la filosofía de la historia universal, parte del "supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad". Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Op. Cit.*, p. 78.

teseopress.com

ca"[64]. Con ello, se elimina la oposición fenómeno-esencia, inmediato-cosa-en-sí, pues se concede existencia objetiva tanto al fenómeno inmediato como a la esencia, estribando su diferencia en la diversidad de los grados de existencia. En la postulación de las distintas gradaciones del ser reside una de las mayores revelaciones de la lógica hegeliana a ojos de Lukács.

La argumentación del idealismo kantiano termina de hundirse definitivamente –según Lukács– desde el momento en que Hegel concibe al objeto como parte de una totalidad concreta, con lo cual se despeja la idea de que junto al concepto de ser, como concepto límite, propio de la perspectiva contemplativa, es posible y hasta necesario pensar otros estadios de la realidad, esto es, reflexionar acerca del ser-dado, de la existencia efectiva, de la realidad, etc.

Sin duda, reconoce Lukács, la historia del método dialéctico arraiga en el racionalismo, pero se opera en él una reorientación. Tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica* Hegel emprende por primera vez la tarea de fundar todos los problemas "en la naturaleza material cualitativa del contenido, en la materia en sentido lógico filosófico"[65]. Nace la lógica del concepto concreto de la totalidad, como así también, la categoría de sujeto, entendida no ya en términos de un espectador inmutable de la dialéctica objetiva del ser y los conceptos, sino como la ocurrencia del proceso dialéctico entre el sujeto y el objeto.

El problema de la dialéctica, y con él, el de la contraposición entre sujeto-objeto, necesidad y libertad, pensamiento y ser, sólo puede ser resuelto –sostiene Lukács– tal como lo hizo Hegel, si: en primer lugar, lo verdadero es entendido no sólo como sustancia sino como sujeto; en segundo lugar, el sujeto, es decir, la conciencia, el pensamiento, es pensado simultáneamente como productor y producto del proceso

64 Lukács, G.: *La crisis de la filosofía burguesa*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires, La Pleyade, 1970, p. 172. Las cursivas son nuestras.
65 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, p. 79.

dialéctico; y si, finalmente, entendemos al mundo como un mundo por él producido, como una configuración conciente, a pesar de la objetividad con el que se le enfrenta.

En Hegel, la filosofía clásica ha arribado a un cambio en la significación de la identidad para explicar la concreción y el movimiento, y ha enunciado a esta sustancia con el significante *Historia*. Ella se erige como el terreno de la génesis, la creación y, en tanto tal, como la vía predilecta para la resolución de varios de los dilemas irresueltos en el idealismo kantiano.

El movimiento de interdependencia entre realidad y concepto que funda Hegel, representa para Lukács una de las dimensiones más valiosas de la dialéctica hegeliana, en rigor, de su "realismo" y de su intento por superar el dualismo kantiano. Lo llamativo es que, precisamente, este "realismo" hegeliano es el que está supuesto en la polémica figura de la *reconciliación*, esto es, en la conservación transfigurada de los opuestos en el concepto de *universal* que, como veremos, supondrá para "Frankfurt" no sólo la eliminación de lo particular, sino la justificación de su eliminación o liquidación al por mayor evidenciada en el carácter positivo que asume en Hegel esta noción.

Pero Lukács tampoco desconoce que es bajo el amparo de esta misma noción que el sistema hegeliano se estanca, de modo reaccionario, en el presente. En un texto titulado "Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista" (1926) el filósofo húngaro escribe:

> Pues el estancamiento de Hegel en el presente, en cuanto expresión de que el Espíritu se ha alcanzado a sí mismo, es, sin duda, reaccionario, tanto desde la perspectiva del contenido como en sus motivos y consecuencias sistemáticos. Pero, desde un punto de vista metodológico, en ello se manifiesta su grandioso realismo, su rechazo de toda utopía, su tentativa para concebir la filosofía *como expresión intelectual de la historia misma*, y no como una filosofía *acerca de* la historia. La tendencia de Hegel, tan a menudo atacada –y, en parte, con razón–, la 'reconciliación' con la realidad, nace

teseopress.com

> metodológicamente de ese impulso a desarrollar las categorías a partir del proceso histórico mismo. Sólo a raíz de su *absolutización* reaccionaria del presente deja esta tendencia de ser un principio que impulsa la realidad misma hacia adelante, deja de ser un principio dinámico, para convertirse en uno estático, orientado a fijar como absoluto el estadio actualmente alcanzado[66].

Así, por un lado, se rescata el realismo de Hegel, en la medida en que su dialéctica se afinca en el presente como único lugar en el que puede ser descubierto el carácter *procesual* de toda objetividad histórica, dado que en él se da a conocer de la manera más clara la unidad de "resultado y punto de partida del proceso". Pero, el rechazo a todo pensamiento, que se dirige utópicamente al futuro postulando al presente como único camino epistemológicamente legítimo para acceder a la cognosciblidad del futuro, se malogra en el momento en que "su 'presente' perdió cada vez más la tendencia que apuntaba –inmanentemente– al futuro, y se anquilosó cada vez más hasta convertirse en un resultado fijo. Cesó de ser dialéctico"[67]. A partir de allí, el carácter procesual de la realidad queda cancelado, se anula.

Al problema de la petrificación del carácter procesual de la historia producida por Hegel, hemos de sumar otro, y es la subsistencia en sus proposiciones de un lastre idealista referido al *sujeto* de la acción. Hegel creyó, ilusoriamente al decir de Lukács, haber encontrado este 'nosotros', producto del cual resulta la historia, en las configuraciones concretas de los Espíritus Nacionales. De su mano se perdió en la mitología del concepto. Pues este supuesto sujeto-objeto de la historia no satisface las exigencias metódicas sistemáticas que le atribuye el propio Hegel en su sistema. El Espíritu Nacional no es otra cosa que la determinación de una entidad superior denominada –por Lukács– Espíritu de Mundo. Pues el Espíritu Nacional, sólo de modo aparente es

66 Lukács, G.: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929), Op. Cit.*, p. 181.
67 *Op. Cit.*, p. 184.

el sujeto de la historia y ello debido a que es reducido a un medio a través del cual se expresa, por encima de él, el Espíritu de Mundo que, no pudiendo existir por fuera de estos particulares es, sin embargo, su conciencia. Quizás la idea que mejor resuma este razonamiento sea la noción de 'astucia de la razón' que sirve a Hegel para llenar las lagunas del pensamiento, para leer en la insensatez de ciertos acontecimientos el necesario camino que hubo de emprender la astuta razón para arribar a su Reino. La acción deviene de éste modo trascendente y la libertad mera ficción.

A partir de lo anterior, se despoja a la historia de su significación, primero, en función de la relación de *casualidad* que se establece entre los acontecimientos y su explicación racional; las conexiones racionales causales de las que se pretendía dar cuenta desde una "filosofía de la historia" son escamoteadas por el concepto de la astucia de la razón. La historia, luego, vuelve a sumirse en la facticidad y la irracionalidad que parecía haberse superado. Sucumbe la razón en las antinomias de la cosa-en-sí pre dialéctica, pues el contenido o sustancia última de la historia (y su conocimiento), aparece, o bien como dato anecdótico y prescindible en la consideración de la "astucia de la razón", o bien como "resto irracional", impensado. Segundo, porque la relación inexplicable entre Espíritu Absoluto e Historia obliga a Hegel a postular un final de la historia, presente –como vimos– ya en su tiempo. Por último, la génesis es independizada de la historia, pues aparece un Espíritu de Mundo dotado de las cualidades de "lo originario" en su acepción de fuente dadora de sentido, de origen primero del que todo brota que –a su vez y en su carácter da tal– se presenta como improducido, en suma, trascendente.

Lo que lo anterior pone de manifiesto –asevera Lukács–, es, no sólo el costado reaccionario de Hegel, sino también la resignada dimisión de la autocrítca, de su supuesto realismo frente a la historia. Según Lukács, sólo un elemento es el que produjo tanto el acercamiento como el distanciamiento entre Marx y Hegel. Este elemento es,

justamente, la noción de *realidad*. En este sentido, el punto de contacto se encuentra, por un lado, en pensar la realidad como un autoponerse, autoproducirse y autoreproducirse; y por otro lado, en afirmar la teoría como autoconocimiento de la realidad. Pero, sus reflexiones se distancian cuando piensan esta realidad a partir del proceso histórico. En palabras de Lukács Marx reprocha a Hegel:

> el no haber superado realmente la dualidad de pensamiento y ser, de teoría y práctica, de sujeto y objeto; el que su dialéctica –en cuanto dialéctica interna, real, del proceso histórico– sea mera apariencia; el que precisamente en el punto decisivo no haya rebasado a Kant; el que su conocimiento lo sea meramente *acerca de* una materia en sí carente de esencia, y no autoconocimiento *de esta* materia, de la sociedad humana[68].

Así, Hegel vuelve a caer en una actitud contemplativa. Pues lo "absoluto" del Espíritu se vuelve sólo aparente en la medida en que su único modo de llegar a conciencia depende de la especulación del filósofo que siempre llega tarde –llega *post festum*–. Por un lado entonces, el espíritu absoluto produce inconscientemente el movimiento de lo real, lo cual significa –siguiendo lo enunciado por Hegel– que no es libre, pues no sabiendo aquello que lo determina no puede anularlo, dominarlo, esto es, ser *independiente*; por otro lado, la tarea del filósofo, su posibilidad de intervenir en la realidad es reducida a la organización *a posteriori* de los acontecimientos así dispuestos, su actitud, luego, es pasiva, contemplativa.

El pretendido "realismo" de Hegel sólo podría ser salvado si su dialéctica no fuera meramente intelectual y si se demostrara que ella expresa el carácter *procesual* real, es decir, concreto, del acontecer y de las tendencias, reales y concretas, que apuntan más allá del presente, hacia el futuro. Finalmente, la unidad de aquel sujeto-objeto para probar

---

68 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo I. Op. Cit.*, p. 91.

y mostrar la 'acción', sólo se conseguiría mediante la demostración, también concreta, de aquel 'nosotros', de aquel sujeto de cuya acción resulta verdaderamente la historia.

Un punto de vista superador de la historia producido por la historia

La filosofía burguesa, asevera Lukács, contiene en su interior las claves para poder pensar más allá de sus limitaciones. Dos son los elementos que se rescatan y resignifican desde el punto de vista del método: el primero, refiere al proceder dialéctico y a la totalidad concreta; el segundo, a la concepción del sujeto de la acción, es decir, al sujeto-objeto idéntico.

El método dialéctico, afirma Lukács, aparecería como mero añadido inesencial o puro ornamento si no se tuviese en cuenta que en cuanto método de la teoría social, expresa, a través de sus categorías, formas de ser, condiciones de existencia. La función de la dialéctica materialista es la de leer en los distintos hechos aislados, en los construidos sistemas parciales y formales, la concreta unidad del todo, descubriendo en esa apariencia precisamente una apariencia, pero ahora una de tipo *necesaria*, es decir, *producida* por el sistema social –capitalista– de producción. Penetrar en la 'objetividad fantasmal' requiere el esfuerzo de ahondar críticamente en los condicionamientos históricos que le subyacen, lo cual significa, por un lado, el abandono del punto de vista contemplativo e inmediato, y por otro, el sometimiento a un tratamiento histórico-dialéctico.

Podemos afirmar que para Lukács: conocimiento de la objetividad real de los fenómenos, conocimiento de su carácter histórico, y conocimiento de su función en el todo, constituye el acto indiviso del conocimiento. Es precisamente esta unidad la que pretende ser rota por la (pseu-

do)objetividad postulada por el racionalismo y las ciencias particulares.

En este sentido, el primer supuesto para una aproximación realmente científica, postula el autor de *El alma y las formas*, estriba en la captación clara y precisa de la diferencia que existe entre el modo de existencia y la "estructura nuclear interna", entre las representaciones que nos formamos acerca de la manifestación de los fenómenos y sus conceptos. Según Lukács, fue Marx, nuevamente, quien desarrolló la no identidad entre fenómeno y esencia, y proporcionó algunas de las claves para avanzar en su conocimiento: la primera, consiste en la necesidad de despejar la forma inmediata en la que se nos hacen presentes los fenómenos; la segunda, reside en plantear la necesidad de producir las mediaciones a través de las cuales referir los acontecimientos a su "núcleo interno"[69] para a partir de allí comprenderlos; en tercer lugar, leer en la forma en que estos fenómenos aparecen, una necesidad histórica, una necesidad inscripta en su génesis.

Uno de los modos en que Marx formula esta no identidad entre fenómeno y esencia se encuentra en la *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857* y dice así:

> La totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto de pensamiento, es in fact un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que por el contrario es un producto de

[69] El uso de comillas responde a una función de profilaxis, de distanciamiento, entre la consideración idealista de aquel "núcleo de esencialidad" cuestionado por Lukács, por un lado, y el que él propone en sus desarrollos, por otro. Como veremos en las páginas que siguen, Lukács, realiza una mutación u opera un desplazamiento en relación a esta noción. Por otro lado, esta interpretación de las comillas se inspira en la lectura que Pablo Oyarzún realiza respecto a las distintas acepciones del "materialismo" –entre comillas– en Benjamin y de la *operación de la cita* que en él se lleva a cabo. Sobre esta última cuestión nos explayaremos en el Capítulo IV.

elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos[70].

Al igual que en Marx, en Lukács, sólo podemos acceder a la realidad a través de los hechos, sin falsearla, cuando entendemos bajo el concepto de *totalidad* la reelaboración intelectual de la realidad, su ser resultado de sucesivas determinaciones del pensamiento, su ser unidad de lo múltiple. Luego, la consideración dialéctica de la realidad representa, para Lukács, el único método apropiado para aproximarnos a ella y captarla intelectualmente. La verdad de esta concepción se manifiesta cuando tomamos como punto de partida el sustrato material, real, del método, es decir, la sociedad capitalista y, con ella, sus antagonismos internos entre fuerzas de producción y relaciones de producción. Toda vez que estos antagonismos inherentes al sistema han sido negados, se ha malinterpretado la contradicción como una insuficiencia teórica, como signo de que algo en el estadio científico alcanzado no era satisfactorio.

Y en esta consideración dialéctica de la realidad, la categoría de la *totalidad* ocupa un lugar central. En relación a ella, Lukács, en un texto de 1947[71], asume y hasta cierto punto justifica, la impopularidad y el rechazo a que esta categoría se ve sometida en función de su identificación con el fascismo. No obstante, persiste en su intento por sostenerla en virtud de su importancia heurística. Lukács advierte en los adversarios de ciertas nociones caricaturescas de la totalidad, una actitud de una pobreza teórica e intelectual alarmante. En lugar de emprender la ardua tarea de realizar sobre esta noción una crítica dialéctica objetiva, aquellos adversarios del concepto optan directamente por suprimirla. Al identificar, sólo y plenamente, la totalidad con un

70 Marx, K., *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1982, pp. 51-52.

71 Lukács, G. [1947]: *La crisis de la filosofía burguesa*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires, La Pleyade, 1970.

teseopress.com

orden orgánico, jerárquico y eterno, caen en el extremo opuesto de pensar la realidad como mero caos y anarquía.

Lukács señala que tanto Marx como Lenin se habían anticipado a este problema proporcionando una solución. La misma consiste en pensar que "la categoría de totalidad, como toda categoría auténtica, refleja las relaciones reales"[72]. En cuanto tal, posee un significado doble: el de afirmar, en primer lugar, que la realidad objetiva constituye un todo coherente, al que cada elemento está, de un modo u otro, vinculado; y que, en segundo lugar, ese tipo de relaciones dan forma a correlaciones concretas, vinculadas de manera por completo disímiles, pero siempre determinada.

Con la referencia a la totalidad, se altera la naturaleza material del fenómeno singular. Aislar toda singularidad en su pura 'individualidad' fáctica, desde el punto de vista del método, convierte al objeto histórico en mónada inmutable, excluida de toda posible interacción, haciendo, simultáneamente, de sus propiedades inmediatamente existentes, esencialidades insuperables. Si bien podría concederse que con ello conserva la mónada toda su singularidad individual, la obtiene al alto costo de reproducir una cruda facticidad, un mero ser-así, empantanándose en un nivel meramente descriptivo. Además, la categoría de totalidad no significa en modo alguno la superación de los momentos singulares en una identidad mayor. Ella proporciona, tan sólo, el camino que conduce a la comprensión de las formas aparienciales y de sus legalidades formales, por la vía de su inclusión en una relación dinámico dialéctica. En este sentido afirma Lukács:

> Este método multilateral es la base de la lógica dialéctica. Sin él todo se congelaría y se volvería *unilateral*. Pero la lógica dialéctica es al mismo tiempo en extremo consciente de que

72 *Op. Cit.*, p. 180.

> no podrá jamás alcanzar por completo este ideal [de un conocimiento total][73].

El ideal de un conocimiento total no es alcanzable afirma Lukács, y ello por dos razones. En primer lugar, porque cada "todo" que el conocimiento elije como objeto de pensamiento forma parte, a su vez, de una totalidad más amplia "tanto histórica como teoréticamente", lo cual significa que su totalidad es sólo relativa y no absoluta; en segundo lugar, no podemos alcanzar el ideal de un conocimiento total porque nuestras posibilidad son limitadas frente a la multiplicidad de lo real. Luego, el conocimiento es, así, una "aproximación" cuya pretensión sólo puede consistir en "rodear cada vez más la realidad objetiva"[74] previniéndonos de la unilateralidad a través del recurso a una totalidad a la que, no obstante, nunca podremos acceder ni conocer en su cabal plenitud y multiplicidad[75].

---

73 *Íbidem*. Las cursivas son nuestras.

74 *Op. Cit.*, p. 181.

75 Sería muy interesante estudiar las relaciones entre estas afirmaciones y lo desarrollado en la *Estética*. A este propósito encontramos una relevante coincidencia: en el texto del '47 Lukács reproduce una cita de Lenin en donde se afirma el carácter múltiple de los objetos y la imposibilidad del pensamiento, dada su limitación, de conocerlo plenamente en su totalidad. La cita es la siguiente: "Para conocer bien el objeto debemos captar y explorar todos sus aspectos, todas sus correlaciones y todas sus 'mediaciones'. No llegaremos jamás completamente a él, pero la exigencia de un método multilateral nos garantizaría contra los errores y dogmatismos". En la Estética Lukács reproduce con algunas mínimas modificaciones la misma cita, esta vez, para reflexionar en torno a la porción de "objetividad indeterminada" que todo arte debe figurar para evitar caer en una *hiperdeterminación* que conduciría a obstaculizar la teoría y la práctica. Allí sostiene que una adecuada indeterminación: "impide la cristalización en dogma y prejuicio" y acto seguido afirma que: "Lenin ha hablado muy claramente de esta clase de determinación en *Materialismo y Empiriocriticismo*. Resume sus consecuencias acerca de la verdad absoluta y la verdad relativa". Una vez expuestas estas consecuencias Lukács concluye: "Como se ve, se trata de un hecho básico del reflejo de la realidad, que resulta de la contradictoriedad entre el número infinito de las determinaciones de los objetos reales y las conexiones reales y su relación con las limitaciones dictadas al hombre por los límites de su propia naturaleza humana". Dejar un espacio para la "objetividad indeterminada" constituye uno de los elementos del carácter desfetichizador del arte.

Penetrar en el sinsentido aparente de las formas de la inmediatez y descubrir en ellas otra cosa que catástrofe –propia de la conciencia burguesa– supone rebasar la cerrazón de los objetos y avanzar en dirección a una mayor concreción, a un establecimiento de sus correlaciones móviles, "multilaterales", siempre cambiantes. Este modo de concebir la realidad como proceso del acaecer social es el único capaz de disolver las formas fetichistas de objetividad producidas por el modo de producción capitalista. Y ello sólo es posible, reconociendo la necesidad de la apariencia, pero reconociéndola como apariencia al fin.

El desgarramiento del velo del fetichismo y la cosificación es la condición de posibilidad del conocimiento histórico. Ello es así, dado que el efecto de las formas fetichistas de objetividad no es otro que el de presentar los fenómenos de la realidad capitalistas como esencialidades suprahistóricas.

En la sección correspondiente a "La posición del proletariado" en *Historia y conciencia de clase* leemos lo siguiente:

> El rebasamiento de esa inmediatez no puede ser sino la génesis, la 'producción' del objeto. Pero esto presupone ya aquí que las formas de mediación en las cuales y por las cuales se rebasa la inmediatez de la existencia de los objetos dados *se muestren como principios constructivos estructurales y como tendencias reales de los objetos mismos*. Esto es: la génesis mental e histórica coinciden en cuanto al principio[76].

Con lo anterior Lukács busca subrayar el origen histórico de la noción de totalidad como presupuesto del conocimiento de la realidad. Su origen es histórico en un sentido doble: en primer lugar, porque sólo con el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción, se ha producido el punto de vista del proletariado, se

Lukács, G.: *La crisis de la filosofía burguesa. Op. Cit.*, p. 180; Lukács, G.: *Estética. Tomo 2.* Trad. Manuel Sacristán. España, Grijalbo, 1965, p. 405.

76 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, p. 95.

ha transformado la noción de sujeto y objeto del acaecer social; en segundo lugar, la posibilidad de que este sujeto-objeto del conocimiento devenga real está condicionado por las luchas de clases que se libraron y libran en la historia; pues la posibilidad de que el proletariado entienda el proceso histórico como algo inmanente y no como algo ajeno a la sensibilidad, trascendente, supone un alto grado de desarrollo de la conciencia de su situación histórica concreta. A este respecto Lukács afirma:

> el método dialéctico, en cuanto método de la historia, ha quedado reservado a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la 'acción' productiva, el 'nosotros' de la génesis, a saber: el proletariado[77].

El proletariado es, así, el producto del orden social capitalista. Comparte con la burguesía la experiencia de un mundo cosificado, encantado; en su inmediatez, para ambas, la realidad objetiva del ser social es la misma. Pero, y aquí estriba lo más relevante, las categorías específicas, *mediadoras,* a través de las cuales llevan a conciencia esa inmediatez difieren en cada caso. Esta diferencia responde a las posiciones que cada una ocupa en la estructura económica.

El punto de vista del proletariado, no exige, ni pretende, una suerte de suma cero o tabula rasa, por el contrario, su punto de partida es la sociedad burguesa tal y como existe en sus distintas manifestaciones. Su génesis mental –como decíamos– coincide con la génesis histórica. En este sentido debemos interpretar las palabras de Lukács cuando afirma que: "Para el proletariado, la limitación de la inmediatez es ya una limitación interna. Con eso se plantea claramente el problema; pero con ese planteamiento

---

77 *Op. Cit.,* p. 88.

de la cuestión quedan ya dados el camino y la posibilidad de respuesta"[78].

El proletariado aparece como puro y mero objeto del acaecer social. En él y por medio de él, se ejecuta el proceso de cuantificación y abstracción. Él arranca de sí mismo su fuerza de trabajo y se ve obligado a venderla como mercancía. Es, precisamente, este proceso violento y esclavizante el que lo incita a ir más allá. No obstante, el quedarse del lado del objeto, es ya en sí mismo un proceso *mediado*, pues la transformación del trabajador en objeto es producida objetivamente por el tipo de producción capitalista y por el trabajador. Pero: "precisamente por la escisión que se produce así entre la objetividad y subjetividad del hombre que se objetiva como mercancía, la situación resulta susceptible de conciencia"[79].

El trabajador sólo puede ser consciente de su ser social si antes es consciente de sí mismo como mercancía, como objeto[80]. Si no supera su función de objeto, su conciencia será autoconciencia de la mercancía, pero esto es ya, como conocimiento, algo práctico. Pues a partir de él, se consuma una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento. Su carácter de 'valor de uso' que por "obra de magia" del intercambio de mercancías desaparece bajo las categorías cuantitativas, pasa, por mediación de esta conciencia, a ser el resultado de relaciones sociales. Al evidenciarse esta objetividad específica, puede desenmascararse el carácter de fetiche de toda mercancía, revelándose de este modo su *núcleo interno*: su ser producto de las relaciones

78 *Op. Cit.*, p. 105.

79 *Op. Cit.*, pp. 109-110-

80 Es interesante el énfasis que Merleau Ponty hace recaer sobre esta cuestión -y con el que nosotros coincidimos. El filósofo francés señala que en Lukács a diferencia de Weber -y también de Hegel- "no es en el hombre de cultura o del historiador donde primeramente se elabora la racionalidad y la verdad, sino que ese proceso se efectúa en el 'objeto', en el proletariado". De este modo, es la propia historia la que produce su interpretación al producir al proletariado. Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica,* Buenos Aires, Leviatán, 1957, pp. 54-55.

entre los hombres, lo que constituye a su vez, el factor del desarrollo social. La contraposición dialéctica entre cantidad y cualidad –presente en Hegel– es el comienzo del proceso de mediación cuyo fin es el conocimiento de la sociedad como totalidad histórica.

Suele leerse este análisis lukacsiano de las diferencias entre las categorías mediadoras de la burguesía y el proletariado como una "reintroducción", sin modificaciones sustanciales, de algunos elementos presentados por Hegel en su dialéctica amo-esclavo. Sin embargo, como señala el filósofo francés Maurice Merleau Ponty[81], consideramos que no se trata en Lukács de una mera inversión o transposición de la lógica hegeliana, por el contrario, el mérito de Marx, y de Lukács, radica en concebir la alienación como un fenómeno *primitivo* que tiene lugar entre el hombre y las cosas, entre los sujetos y los objetos, en su constante y permanente interacción en devenir. El materialismo histórico, es pensado, así, como el enunciado de un parentesco entre la persona y el exterior, entre el sujeto y el objeto que, involucrando a la naturaleza, constituye una 'materia humana' como el lugar ambiguo y opaco en el que se inscribe una racionalidad diferente a la que Hegel avizora en el dogma de la totalidad del sistema[82]. No sería, entonces, una mera inversión de la dialéctica lo que Marx realizaría y Lukács profundizaría, dado que no podría inficionarse a la *materia* con los mismos sentidos que portara otrora la *idea*[83]. Siguiendo este razonamiento, Ezequiel Ipar, en su

---

81 Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica. Op. Cit.*.

82 Como vimos en el apartado anterior las nociones de totalidad no es la misma para Lukács que para Hegel. Mientras el primero la piensa como totalidad de la empiria, de lo concreto y como proceso, devenir y multiplicidad *irreductible*; en Hegel la totalidad es espiritual y es reductible a la razón, pues ella es "sustancia, materia y forma infinita".

83 También Althusser llama la atención sobre este punto al afirmar que la operación de Marx no consiste en una mera inversión de la dialéctica hegeliana sino en una modificación y mutación de las relaciones entre sus términos, basada en un concepto diferente de *totalidad* y de *contradicción*. Corriendo el riesgo de ser reduccionistas podemos decir que, mientras en Hegel la con-

estudio sobre Lukács, propone revisar en profundidad la "torsión marxista" a la concepción hegeliana contenida en la dialéctica amo-esclavo. En el camino que en Hegel transcurre entre la servidumbre, pasando por la mediación del trabajo, hasta arribar a la *independencia* de las coacciones de la naturaleza se ha intentado advertir –argumenta el autor– la más llamativa anticipación de uno de los postulados del marxismo. Sin embargo, señala Ipar, este juicio es apresurado, pues persisten en el planteo de Hegel ciertos aspectos que no es posible soslayar:

> El punto central que su filosofía [la hegeliana] suele pasar por alto es, obviamente, la relación con la naturaleza. Este tercer término es excluido en ocasiones del idealismo hegeliano para el que lo sustancial que se juega en esta relación involucra exclusivamente a dos 'autoconciencias'. Si el siervo aprende el camino de la autoconciencia en el trabajo –*Arbeit*–, si el siervo se forma –*bildung*– en la mediación del ser independiente del mundo, es –según Hegel– porque ha logrado hacer con la naturaleza lo mismo que el señor ha hecho con él: luchar, 'supeditarla y eliminarla'[84].

Es el ejercicio de esta violencia, de este dominio "transitivo" (pues pasa del "amo" al "siervo") el que vuelve a siervo y amo hablantes de una misma lengua, actuantes de una misma racionalidad. En Hegel, a diferencia de lo que ocurre en Marx –y también en Lukács– de lo que se trata es de una concepción de *alienación* que sólo transcurre en el terreno del espíritu, que sólo posee un sentido negativo en relación al conocimiento. En Lukács, por el contrario, existe una dimensión positiva en la alienación del sujeto, en

---

tradicción es de tipo simple, una y siempre la misma, que sólo se va acumulando (haciéndose más compleja, sólo, de modo aparente, por acumulación) a medida que avanza el planteo, en Marx ella es una *contradicción sobredeterminada* en virtud de un todo social complejo articulado. Ver: Althusser L.: *Para leer el capital*. México, Siglo XXI, 2000, entre otros.

84 Ipar, E., "Georg Lukács y la cultura moderna" en Catanzaro, G. e Ipar, E.: *Las aventuras del marxismo*. Argentina, Gorla, 2003, p. 134.

la experiencia de ser determinado por la naturaleza. Pues para él, el éxito en la afirmación y proyección de uno mismo depende de la capacidad de comprender las múltiples determinaciones de los elementos que componen aquella 'materia humana'. Así, la acción de los hombres no es concebida ya a la manera de Hegel como una acción que se afirma en la *independencia* (previo sometimiento) de las determinaciones de la naturaleza[85]; antes bien: se la involucra. Este involucramiento hace posible que quien trabaja se relacione con la alteridad sin negar lo que uno y otra tienen en común, esto es, formar parte de una actividad determinada. Desde esta perspectiva, el privilegio del *punto de vista del proletariado* radica exclusivamente "en que el siervo no sólo puede hacerle a la naturaleza lo mismo que el señor le hace a él, sino también descubrir en su propia naturaleza (mutilada, administrada, angustiada) las claves de lo que la racionalidad del señor le hace al mundo"[86]. Quien opera esta mediación no se ubica por encima de los objetos, su relación con aquellos se da en términos de inmanencia.

Lukács sostiene que si la filosofía de Hegel está contenida, sin dudas, en el capítulo de la *Lógica*, como Ser, No-Ser y Devenir, el materialismo histórico está contenido en el capítulo del fetichismo de la mercancía, donde se enuncia que el autoconocimiento del proletariado no es otra cosa que el conocimiento de la sociedad capitalista[87].

---

85 Recordemos, tan sólo, que en Nietzsche el *ideal ascético* seducía a los filósofos por su principio de *independencia*, sin embargo, como ocurre con la mayor parte de las inversiones que produjo la *transvaloración de los valores* y que se continúa en aquel *ideal*, esta pretendida *independencia* se sostiene -denunciaba- sobre el rechazo a todo lo existente en pos de la *autoafirmación* y *autoconservación*. No es otra cosa que una actitud reactiva que denota la *impotencia* de quienes, sumergidos en el *resentimiento*, se pusieron "a crear valores" dice Nietzsche. Ver: Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral*. España, Alianza, 1972, pp. 113-186.

86 Ipar, E., "Georg Lukács y la cultura moderna", *Op. Cit.*, p. 137.

87 Las palabras textuales de Lukács son las siguientes: "Se ha destacado a menudo -con cierta razón- que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-Ser y el Devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter

La conciencia del proletariado no es sino la contradicción del desarrollo social capitalista llevado a conciencia. Lo nuevo en ella radica en su paso a la acción, en la medida en que su autoconocimiento, el acto de la toma de conciencia transforma la forma objetiva de su objeto. Luego, a través de mediaciones sucesivas, es disuelta como momento del acaecer social, la rigidez y fosilización, de toda 'objetividad fantasmal':

> Y el que eso sea posible sólo desde el punto de vista del proletariado se explica exclusivamente porque el sentido del proceso que se revela en esas tendencias es la superación del capitalismo, o sea, que para la burguesía el tomar conciencia de esta cuestión equivaldría a un suicidio espiritual[88].

Entonces, en primer lugar, sólo podrá romperse la estructura cosificada de la sociedad mediante la toma de conciencia de las contradicciones *inmanentes* del proceso mismo; y esta toma de conciencia encuentra en el proletariado su *posibilidad objetiva*. En segundo lugar, no importa tanto la conciencia en sentido extenso sino la *intención* que tenga de totalidad (que los momentos singulares, en la totalidad dialéctica, presentan en sí mismo la estructura del todo). En tercer lugar, es preciso subrayar que el pensamiento proletario es pensamiento práctico, conciencia social, cuya forma es concreta. Esta conciencia práctica se manifiesta en el hecho de que supone una alteración de sus objetos y, sobre todo, de sí misma.

Lo que resulta de este tipo de razonamiento es una concepción original de la *praxis*: no es el filósofo, ni el teórico (ni aun necesariamente el Sujeto), quien lleva a conciencia y actúa sobre el sentido de la historia, es, antes bien, un "objeto": el proletariado. Él, siendo "menos que un sujeto y más

---

de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista". Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, p. 112.

88 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, p. 126.

que un objeto, es una existencia polarizada, una posibilidad que aparece en la situación del proletariado, en la unidad de las cosas y de su vida"[89].

El problema del sentido, tercera aparición. Para una filosofía de la praxis

La pregunta que desde un comienzo nos inquieta, la pregunta por la historia, o en rigor, por el modo "verdadero" de producir conocimiento sobre la historicidad de lo social ha perdido su evidencia. También perdió su evidencia la posibilidad de que la historia, la historización sin más, se erija en garantía de un método crítico. La pregunta por el desvelamiento de las construcciones ideológicas no puede obtener ya como única respuesta posible: la historia, o formulado en otros términos el imperativo: historizar, historizar, historizar! Antes bien, el *cómo* de esta práctica, los modos de reflexionar acerca de lo que ella supone es lo que venimos intentamos cuestionar.

En este sentido Lukács es claro, pues el problema de la historia no se resuelve –como intentó la burguesía en su lucha contra el feudalismo– poniendo "en el lugar del Dios personal, a la impersonal ley natural"[90]. Este cambio de figuras no altera las funciones, por el contrario, las replica. En efecto, con ello se logra, por un lado, destruir la antigua autoridad tornando a la opresión una necesidad eterna; por otro lado, despertar en las masas la renuncia a considerar que este orden "natural" es coincidente con la razón humana, concibiéndolo luego con independencia de la voluntad, de las pugnas y luchas sociales como una "segunda (e inmodificable) naturaleza".

---

89 Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957, p- 56.

90 Lukács, G.: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929). Op. Cit.*, p. 101.

En este marco, la afirmación que reza que el método de Marx es histórico, no puede volver evidente lo que hemos de entender por historizar. Pues como señala Lukács:

> dentro del capitalismo, el método histórico-social era, en efecto, progresivo y el histórico, reaccionario. En tanto el primero era la expresión ideológica de la clase burguesa en ascenso, el feudalismo, que se defendía en forma desesperada, buscaba en la historia un arma ideológica para la tradición y la legitimidad. Y en la época de la decadencia burguesa, volvió a cundir un historicismo, en cuanto expresión ideológica del agotamiento interno, la indiferencia, el afán de sensaciones y el fatalismo. Así como los romanos de la decadencia arribaron a un eclecticismo religioso, así también, a fines del siglo XIX, surgió un relativismo histórico, un historicismo indiscriminado[91].

No es abogando por un fatalismo ni volcándose a un historicismo compulsivo que puede realizarse una crítica al presente. Antes bien, desde la perspectiva lukacsiana, es orientándonos hacia una totalidad concreta, desde un punto de vista materialista, que podemos avanzar en aquella tarea "pues sólo de ese modo puede ser interrumpido[92] el avance ideológico de las representaciones y prejuicios burgueses en el proletariado, y abrir el espacio para una crítica fructífera que lleve a la acción"[93].

Merleau-Ponty sitúa el pensamiento de Lukács en esta encrucijada, es decir, en el desafío de superar el relativismo reinante en el siglo XX, y su aparente opuesto, el dogmatismo o absolutismo en sentido filosófico. Y encuentra la riqueza del planteo lukacsiano en la especificidad de su dialéctica y en su desarrollo de una filosofía de la *praxis*. A esta filosofía se refiere el propio Lukács cuando, rescatando

91 *Op. Cit.*, p. 102.

92 El motivo de la interrupción -y no del avance- estará en el centro de la concepción benjaminiana de la historia que desarrollaremos en el capítulo siguiente.

93 *Op. Cit.*, p. 103.

el pensamiento de Hegel, le reprocha, a su vez, el buscar las soluciones a los dilemas reales en un plano puramente teórico-lógico y no en "la tendencia práctica a modificar los fundamentos reales, sociales de esa inmediatez"[94].

Aquella consideración filosófica que Hegel loaba, es –siguiendo a Merleau-Ponty–, en Lukács, "practicada", esto es:

> no servía para 'preparar' la historia sino que era el encadenamiento mismo de la historia en una experiencia humana. La lectura filosófica de la historia permitía leer con nitidez, detrás de la prosa de lo cotidiano, ese retomarse a sí mismo por sí mismo que constituye la definición de la subjetividad[95].

Aquel *sentido* filosófico es producido por la propia historia, emana de ella y es un hecho: la existencia del proletariado. En esta figura de y en la historia se pone en perspectiva a la historia misma. Como vimos, el capitalismo suscita al proletariado; este es la realización –y la negación en sentido filosófico– de la intención capitalista. Desde el momento en que la "revolución" pasa al proletariado, éste "*es* ese sentido filosófico de la historia que creíamos aportado por el filósofo, pues el proletariado es el autoconocimiento del objeto"[96].

La misión histórica del proletariado –el fin de la sociedad de clases– coincide luego con la misión de la filosofía, es decir, con el advenimiento de la verdad. La verdad queda luego del lado del "objeto", al menos, de aquel objeto que siendo producido por la historia es capaz de dar su interpretación, de erigirse como el lugar de la verdad, del sentido, en su acepción de conocimiento racional. Es aquella "intención de totalidad", su *posibilidad objetiva*, la que guarda esta verdad y que ya no requiere necesariamente de un Sujeto (el filósofo en Hegel) para ver la luz. El proletariado,

94 *Op. Cit.*, p. 197.
95 Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica, Op. Cit.*, p. 53.
96 *Op. Cit.*, p. 54.

siendo una clase "transicional", pues no termina nunca de constituirse y tiende siempre a eliminarse como tal, es esencialmente negación, actividad negadora. Ante esta aseveración, es decir, ante la "transitoriedad" de esta clase que tiende siempre a su negación, surge la pregunta acerca de la posibilidad *histórica* –"casi irreal", dice Merleau-Ponty– de una existencia negativa y, por tanto, de una idea en el pensamiento del filósofo. Pero es precisamente aquí donde –afirma Merleau-Ponty– radica la novedad de Lukács –y del marxismo– pues, "la dificultad sólo existe si el proletariado debe ser objeto o sujeto para el teórico"[97] y esa alternativa deja de ser pertinente para una filosofía de la *praxis*:

> la conciencia de clase no es en el proletariado un estado de alma o de conocimiento, y sin embargo tampoco es una concepción del teórico, porque es una praxis, es decir, algo menos que un sujeto y más que un objeto, es una existencia polarizada, una posibilidad que aparece en la situación del proletariado, en la unión de las cosas y de su vida, en una palabra– Lukács retoma aquí la expresión de Weber– una 'posibilidad objetiva'[98].

Ni sujetos –superpoderosos– que hacen y conocen la historia situándose por encima de ella, ni meros objetos del pensamiento del teórico, la *praxis* constituye –afirma Merleau-Ponty– la "situación común del proletariado". Como decíamos con Lukács unas páginas más arriba, las respuestas, o mejor, las soluciones a los dilemas históricos no pueden ser dadas al nivel de la teoría sino de la práctica, y para una filosofía de la praxis "el conocimiento mismo no es más que la posesión intelectual de una significación, de un objeto mental, y los proletarios pueden ser los portadores del sentido de la historia sin que sea bajo la forma de un 'yo pienso'"[99]. Una filosofía tal no encuentra su base y

---

97 *Op. Cit.*, p. 54.
98 *Íbidem*.
99 *Op. Cit.*, p. 59.

fundamento en las conciencias recostadas sobre sí mismas, sino en los hombres que interactúan, que se comunican e intentan explicarse unos a otros, su situación y su relación con las condiciones históricas. Lo que considera el marxismo es este intercambio que ocurre entre los obreros.

La complejización que el planteo de Lukács introdujo en las concepciones mecanicistas de la historia, no sólo al reintroducir elementos de la filosofía en la construcción y en el debate al interior del marxismo[100], sino también al reparar en los efectos subjetivos del fetichismo o de la reificación como fenómeno generalizado en el moderno capitalismo, no pueden desestimarse. Estos aportes hicieron, por su parte, que se lo situara como fundador de la "corriente cálida" del marxismo[101] o bien, que se lo incluyera, a pesar de los reparos, como uno de los fundadores del marxismo occidental[102].

No obstante, persisten en su modo de considerar el problema de la historia y el modo de producir su concepto, algunos elementos problemáticos. No podemos omitir las críticas que distintos autores dirigieron a lo que consideraban el "mito del partido" o bien al "voluntarismo" al que quedaba reducida la acción revolucionaria[103]. En este sentido, se le ha objetado a Lukács el no dar solución al cómo y de qué manera "bajo qué formas institucionales, organizativas y educativas, dicha teoría en la estructura de la conciencia" podía ofrecer –mediante los intelectuales

100 Como bien señala Korsch en su estudio. Ver: Korch, K.: *Marxismo y filosofía.* España, Ariel, 1978.

101 Ver: Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica,* Buenos Aires, Leviatán, 1957.

102 No podemos dar cuenta aquí de las polémicas concepciones y cuestionables supuestos que, bajo la denominación "marxismo occidental" existen en los desarrollos de Perry Anderson. Ver: Anderson, P.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental.* México, Siglo XXI, 1998.

103 Ver entre otros: Arato, A. y Breines, P.: *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental.* México, FCE, 1986.

revolucionarios– los parámetros de intersubjetividad que redundasen en la emancipación[104].

Pero, probablemente el postulado más polémico sea el concepto de sujeto-objeto idéntico que, a pesar de los esfuerzos realizados por Lukács, no logra superar la tendencia a la identificación plena entre sujeto e historia que tantas críticas había recibido en Hegel. El riesgo que esta noción conlleva es, por un lado, el de esencializar u ontologizar la historia, eliminándola como problema[105]. Por otro, la eliminación de la diferencia (no-identidad) entre sujeto y objeto, porta el riesgo de eliminar el problema gnoseológico –más no sólo gnoseológico– que la oposición entre ambos términos sí permitía pensar –como luego intentaremos abordar–.

A pesar de estas limitaciones en el planteo de Lukács, su diagnóstico de la *cosificación* (basado en la abstracción, la racionalidad y el cálculo) así como su traducción en términos de *reificación*, abonarán los desarrollos de Walter Benjamin y Theodor Adorno. Tanto *Historia y conciencia de clases* como los escritos estéticos anteriores (*El alma y las formas* y *Teoría de la novela*, entre otros) constituyen una estancia ineludible para reflexionar en torno a los problemas de la determinación histórica de las categorías del pensamiento delineadas por estos pensadores de la "Escuela de Frankfurt". No podemos no reconocer su legado sin por ello pretender negar sus diferencias y especificidades. Hacia ellas, entre otras cuestiones, nos dirigiremos en el siguiente capítulo.

---

104 Arato, A., y Breines, P.: *El joven Lukács… Op Cit.*, p. 218.

105 Al respecto señala Buck-Morss: "Al describir el proceso total de la historia como una 'realidad superior', cuando hablaba de que el proletariado 'se encuentra en la historia con la tarea' revolucionaria de la cual 'no tiene aquí elección', se acercaba mucho a una metafísica hegeliana de la historia como despliegue racional de la verdad, como realización progresiva de la libertad". Buck-Morss, S.: *Orígenes de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. Siglo XXI, México, 1981, p. 108.

5

Walter Benjamin

El problema de la historia: interpretación e interrupción

Consideraciones preliminares

Así como la *Historia* es pensada por Benjamin en términos de "campo de batalla", también su abigarrada obra ha sido objeto de disputas por su sentido, a la manera de un botín anhelado por distintas tendencias del pensamiento. Sujeta a marcados acentos según las décadas, ya en las postrimerías de su muerte, las interpretaciones en torno a sus escritos se debatían entre el polo que buscaba aproximarlos a una mirada afín al misticismo judío de mano de su amigo Scholem[1], pasando por Adorno quien concentraba muchos de sus esfuerzos abogando por una lectura "materialista" y

1 Gershom Scholem (Berlín, 1987 – Jerusalén, 1982). Amigo de juventud de Benjamin, fue filólogo, historiador y teólogo israelí. Se cruzaron por primera vez en 1913 en ocasión de una reunión entre la *Jung-Juda* en la que participaba Scholem y la *Jugendbewegun* de la que Benjamin era miembro; dos círculos de militancia de las juventudes berlinesas interesados en debatir tanto sobre la relación con la herencia judía y alemana como sobre problemas referidos a la enseñanza y el conocimiento. Pero sólo dos años después, hacia 1915 estrecharían lazos. Su amistad duró desde entonces, con algunos intervalos, hasta el fin de los días de la vida de Walter Benjamin. Gershom Scholem relata los vaivenes de esta entrañable relación en: Scholem G.: *Historia de una amistad*. Introducción y traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Buenos Aires, Debolsillo, 2008.

"dialéctica" de sus textos, llegando a Brecht[2], quien pretendía inscribir su producción en el campo semántico de la lucha de clases. Por no hablar ya de las polémicas que, en nuestro continente, suscitó la lectura de este autor[3].

Mas nosotros, en la presente tesis, proponemos leer las diversas interpretaciones como síntomas de un exceso: político, estético, epistemológico, del que sin dudas es portadora la obra de Benjamin. En este sentido consideramos que Pablo Oyarzún, filósofo y traductor de este pensador, ha sido quien más cabalmente ha acogido esta complejidad. Recurriendo a algunas de sus hipótesis con el afán de delinear un camino propio que haga emerger la problematicidad de la temática que venimos abordando, buscaremos atender a estos excesos –a sabiendas de la imposibilidad de abarcarlos a todos– con el objetivo de reflexionar en torno al problema de la historia.

Una nueva noción de experiencia para un nuevo concepto de historia

Un modo, entonces, de aproximarnos al concepto de historia, es el sugerido por Pablo Oyarzún. Él propone pensar el texto de Walter Benjamin titulado *Sobre el concepto de*

2 Los intercambios entre Walter Benjamin y el dramaturgo marxista Bertolt Brecht fueron muy intensos. Benjamin dedicó más de un escrito a estos diálogos. Entre otros: "Conversaciones con Brecht (Notas de Svendborg)", "Comentarios a poemas de Brecht"," Comentando a Brecht", "'La novela de cuatro cuartos' de Brecht" en, respectivamente: Walter Benjamin, Ensayos V, VI y VII. Madrid, Editora Nacional, 2002. Ver también el bien documentado y reciente estudio acerca de esta "compleja" relación realizado por: Wizisla, E.: *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*. Buenos Aires, Paidos, 2007.

3 Ver, entre otros, Forster, R.: *Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad* en www.rayandolosconfines.com.ar; Foster, R.: *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires, Grupo Editor Altamira, 2003; Löwy, M.: *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997; Löwy, M.: *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Argentina, FCE, 2002.

historia –y la relación entre filosofía y teología que allí se despliega– en el marco de una reflexión que la prefigura: la referida a la noción de *experiencia*[4]. Esta preocupación la expresa Benjamin en un texto temprano titulado "Sobre el programa de una filosofía venidera" (1918)[5]. La cuestión de la experiencia concentra allí, para Benjamin, las preguntas vinculadas a la justificación del conocimiento, tal y como, en medio de un proceso de secularización llevó a cabo Immanuel Kant. El interés radica en fundamentar un concepto de experiencia que, siendo un modelo para el concepto de conocimiento (del que es solidario), no sea reducido a la "experiencia matemático–mecánica de la naturaleza" (modelo newtoniano), como sucedía en el pensamiento kantiano. En lugar de remitir el conocimiento a esta experiencia matemático–mecánica, Benjamin propone remitirlo al lenguaje: "La gran corrección a emprender sobre la experiencia unilateral matemático-mecánica, sólo puede realizarse mediante la referencia del conocimiento al lenguaje"[6]. El movimiento señalado es realizado por Benjamin en varios de sus artículos, principalmente: "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre" (1916),

---

4 Esta sugerencia, en rigor, también es sostenida por Habermas quien afirma que "Benjamin concibió también la filosofía de la historia como teoría de la experiencia". No obstante esta coincidencia, para Habermas -desde una perspectiva diferente a la lectura que realiza Oyarzún- Benjamin no habría logrado conciliar ilustración y mística, no pudiendo poner "al servicio del materialismo histórico" una teoría mesiánica de la experiencia. Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, España, Taurus, 2000, p. 321.

5 El filósofo italiano Giorgio Agamben también ubica en este texto benjaminiano las nociones preliminares a un nuevo concepto de experiencia, de conocimiento, y además, de historia. Su lectura se orienta a demostrar cómo el lenguaje, mentado como *infancia*, es la patria del hombre, el espacio-tiempo de la experiencia. Este lugar no puede ser historizado porque en sí mismo es historizante, es condición de historia. Ver: Agamben, G.: *Infancia e Historia*. Trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

6 Benjamin, W., "Sobre el programa de una filosofía venidera" [1918], en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991, p. 84.

"La tarea del traductor" (1923) y la "Introducción" de *El origen del drama barroco alemán* (1925)[7].

El concepto de experiencia así reelaborado "encuentra su dominio y su esquema más elevado en la religión, en la medida en que en ésta se da –según enseñan los mismos ensayos– la relación más pura con la esencia del lenguaje"[8].

Las afirmaciones precedentes conducen –parafraseando a Oyarzún– a la formulación de las siguientes preguntas: ¿en qué consiste esa especificidad de la experiencia religiosa que la convierte en ejemplo o modelo de un concepto "más elevado" de experiencia? ¿Qué características atribuye Benjamin al concepto de experiencia y conocimiento al que dirige su crítica? ¿Cómo puede el lenguaje ser el medio que exprese una concepción distinta de la experiencia y el conocimiento?

Comenzando por la segunda cuestión, es decir, la pregunta por las características del concepto tradicional de experiencia sobre el que Benjamin produce su crítica, ellas se remontan –siguiendo a Oyarzún– a tres nociones claves desarrolladas por el pensamiento filosófico tradicional.

La primera característica es deudora del pensamiento de Aristóteles. En él, la experiencia asume dos lecturas: por un lado, se inscribe genéticamente en el devenir orgánico del saber, esto es, la experiencia depende de la *repetibilidad* y de su retención a cuenta de la memoria: "de *muchos* recuerdos nace *una* experiencia"[9]. No obstante, en cuanto conocimiento, la experiencia es el saber de lo *singular*, no así

---

7 En esta introducción epistemo-crítica Benjamin pone el acento en la teoría del Nombre y en la naturaleza lingüística de las *ideas* -de la verdad- y del único modo de exponerlas, esto es, *en* el lenguaje, entendido no ya como medio -instrumental- sino en términos de *medium*. Ver: Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990. Más adelante intentaremos dar cuenta de estas diferencias.

8 Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin" en *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile, 2001, p. 211.

9 *Op. Cit.*, p. 212.

de lo regular o repetible. En segundo lugar, desde el punto de vista lógico, lo que este planteo define en relación a la experiencia, es la "cantidad cognitiva de lo experienciable". La temporalidad que una noción de experiencia concebida como repetibilidad memoriosa supone, es una que tiene al pasado como dimensión preponderante, mas solo en la medida en que el pasado le sirve de criterio para la significación "de lo que se presenta en el presente". En otras palabras, el pasado es el lugar de la conmensurabilidad de sus momentos (cantidad cognitiva), él es el que decide acerca de la *singularidad* de un acontecimiento. El pasado, luego, es lo familiar, el lugar de lo regular, sobre el que se recortará la experiencia del conocimiento de lo singular. Sobre el fondo de acontecimientos repetibles se destacará uno, o unos, en función de su singularidad.

La segunda característica de la noción tradicional de experiencia, se deriva de la consideración del modo de ser de lo singular. El ser de lo singular –argumenta Oyarzún– consiste en su ocurrencia, en su presentación y, en este sentido, se predica de él su contingencia constitutiva. Ninguna realidad consabida, ninguna regularidad evocable, puede ser erigida en criterio cierto para determinar la ocurrencia o la prolongación de lo singular. En esta inadministrabilidad sitúa el empirismo el instante de conocimiento. Así, la experiencia es definida en términos de lo *inanticipable*. No se trata ya de una "cantidad cognitiva" sino de una "cualidad cognitiva de lo experienciable" que soporta tanto una versión empirista cuanto una trascendental. Esta última, encuentra en el pensamiento de Kant su mayor desarrollo:

> el carácter temporal de la experiencia enseña allí su punta más incisiva: donde se quisiera reconocer el factor de la repetición se muestra una *diferencia* insuprimible, y en virtud de ella el presente de la presentación se prueba más como la

irrupción de un futuro aún no conocido que como la confirmación de un presente que se prolonga desde el pretérito[10].

Sin embargo, el énfasis en Kant no recae sobre esta potencia dislocadora o disruptiva de la experiencia, sino en la capacidad que ella tenga de ampliar el espacio de lo familiar, de abrirse o integrarse al sentido.

En tercer lugar, ha sido Hegel –dice el filósofo chileno– quien ha elaborado la última característica del concepto tradicional de experiencia: el sujeto como 'portador' de la experiencia. El filósofo chileno se refiere aquí al reconocimiento que Hegel realiza al principio del empirismo cuando afirma que "'lo que es verdadero tiene que ser en la realidad y existir en la percepción'"[11]. Este principio objetivo según el cual se conoce lo que es, posee un lado subjetivo que –Hegel mediante– sostiene que el hombre debe ver *por sí mismo,* ha de saberse a *sí mismo presente* en aquello que pretende que valide su saber. En este apego a la estructura de la experiencia radica la fuerza del empirismo. La palabra que da cuenta de esta cualidad es, para Oyarzún, la de *testimonialidad.* Ella define al experimentar mismo y ha de ser entendida en su acepción más vulgar de la plena *presencia,* del estar allí. Así, idealismo y empirismo lejos de oponerse, comparten –al menos– un mismo presupuesto: la irrecusabilidad de la *presencia* de un *sí mismo.*

Los aspectos que venimos enumerando –singular, inanticipable y testimonialidad– componen la definición del concepto tradicional y heredado de experiencia. El rasgo que insiste en cada una de estas cualidades es el mismo: una noción fuerte de *presencia* y un sentido arraigado de *identidad.* Con estas dos nociones, viene a romper el concepto de experiencia benjaminiano sobre el cual se elaborará, a su vez, una noción crítica de conocimiento y de historia.

---

10 *Op. Cit.,* p. 213.

11 *Íbidem.* Oyarzún cita la *Enzyklopädie der pilosopfischen Wissenchaften* de Hegel.

La pregunta que obsesionó a muchos de los filósofos de principios de siglo (Bergson, Husserl, Lask y Heidegger, entre otros), esto es, la preocupación por un acceso inmediato y fiel a la experiencia, a un supuesto y genuino origen –como el lugar donde se desarrolla lo real–, no representa un problema para Benjamin. No es este acceso despejado y auténtico lo que lo desvela; por el contrario, sus reflexiones se concentran en la potencia dislocadora de la experiencia "y, en su núcleo, lo indeleble de la muerte: la signatura de inapropiable temporalidad que ésta inscribe en el ser"[12]. Dicho de otro modo: la experiencia, y la significación que se pretende extraer de ella, están referidas, en Benjamin, a la diferencia que la muerte instituye en ellas. Sobre la muerte y su eficacia temporalizadora nos habla un pasaje del estudio sobre el *Trauerspiel* que reproducimos *in extenso*:

> Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o mejor dicho: en una calavera. Y, si bien es cierto que esta carece de toda libertad 'simbólica' de expresión, de toda armonía formal clásica, de todo rasgo humano, sin embargo, en esta figura suya (la más sujeta a la naturaleza) se expresa plenamente y como enigma, no sólo la condición de la existencia humana en general, sino también la historicidad biográfica de un individuo. Tal es el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo, el cual sólo es significativo en las fases de su decadencia. A mayor significación mayor sujeción a la muerte, pues es la muerte la que excava más profundamente la abrupta línea de demarcación entre la *physis* y la significación. Pero, si la naturaleza ha estado desde siempre sujeta a la muerte, entonces desde siempre ha sido también alegórica. A lo largo del desarrollo histórico la significación y la muerte han fructificado dentro de la misma estrecha

12 *Op. Cit.*, p. 214.

relación que los unía cuando todavía eran gérmenes en el estado de pecado de la criatura privada de la gracia[13].

La muerte y su destructibilidad, en tanto acontecimiento que ocurre en el interior de lo que *es* –y no como hecho que arrasa desde algún "afuera"– establece la condición de posibilidad de la significación, toda vez que entendamos la significación como temporizada en sí misma. En esta diferencia tempórea se inscribe la historia como despliegue significante al interior del devenir de una naturaleza cadente. Así, la muerte no es, como sí lo fuera para Lukács en el caso de la novela[14], la retrospectivamente "dadora" de unidad y sentido de una vida biográficamente configurada. Ella, antes bien, impregna y abre una dimensión tempórea en lo que *es*, marca un diferimiento, instala una diferencia, una no contemporaneidad[15].

Ahora bien, esta no contemporaneidad de lo que *es*, puede interpretarse, a nuestro entender, a la luz de la

---

13 La cita corresponde a la traducción de *El origen del drama barroco alemán* realizada por Muñoz Millanes, (Madrid, Taurus, 1990, p. 159). Pablo Oyarzún propone algunas modificaciones a esta versión, reproducimos las que consideramos más relevante: "tanta significación, tanta caducidad mortal, porque la muerte graba de la manera más profunda la tajante línea demarcatoria entre *phyisis* y significación. Pero si la naturaleza está desde siempre en mortal caducidad, entonces es también alegórica desde siempre. La significación y la muerte están tan con-temporalizadas entre sí en el despliegue histórico (*gezeitigt in historischer Entfaltung*), como tan estrechamente se compenetran, en cuanto gérmenes, en la condición pecadora, carente de Gracia, de la criatura". Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin" en *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile, 2001, pp. 214-215. Oyarzún en su traducción enfatiza el carácter determinante de la muerte en su estrecha relación con la significación. Subraya, también, la compenetración de ambos y su condición compartida en cuanto gérmenes de la criatura; la noción misma de criatura compromete al mundo profano (carene de Gracia), único mundo en el que le es permitido vivir a los hombres.

14 Ver: Lukács, G.: "La teoría de la Novela" en *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México, Grijalbo, 1970.

15 Sobre esta diferencia y sobre la relación entre muerte y significación volveremos en el último apartado del presente capítulo, así como en el apartado, también final, de nuestro Capítulo V.

teseopress.com

noción de *origen* que Benjamin elabora en el mismo estudio al que nos venimos refiriendo. Allí establece una primera distinción entre génesis y origen, dos categorías íntimamente vinculadas a la Historia. El acento recae sobre la imposibilidad de asistir al origen, pues no existe, en el modo en que Benjamin comprende este concepto, nada aproximado a una identidad plena del origen consigo mismo. Subtiende a esta no contemporaneidad del origen consigo mismo, la afirmación de la inexistencia de una posible coincidencia, identidad o plenitud de un fenómeno o un ser consigo mismo. Recurriendo a las propias palabras de Benjamin:

> El origen aun siendo una categoría plenamente histórica no tiene nada que ver con la génesis. Por 'origen' no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar. El origen se localiza en el flujo del devenir como un remolino que engulle en su ritmo el material relativo a la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico, y su ritmo se revela solamente a un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro[16].

El origen se localiza, así, en el flujo del devenir como aquello que fagocita el material de su génesis. Él consiste siempre en su *prehistoria* y *posthistoria*, más nunca se muestra en su evidencia fáctica, en su presencia pura y plena. Pero, para delimitar esta *pre* y *post* historia, una vez más, hemos de suponer la muerte[17].

---

16 Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán* [1925], Madrid, Taurus, 1990, pp. 28-29.

17 No otra cosa nos sugiere el filósofo alemán en "La tarea del traductor" cuando explicita que la traducción nada agrega a la vida de la obra, sino que se desarrolla en su posvida, en su sobrervivencia. Así como la comunicabilidad pertenece al ser (ser es *ser llamado* en su concepción del lenguaje), del mismo modo, la traducción pertenece al original, su *traducibilidad* es la necesidad del original de exteriorizar su significación en cuanto vida o su vida en

Desde esta perspectiva, pensar la historia en su verdad implica acoger a la muerte como su guía, en la medida en que es la muerte el corolario de lo acaecedero, de aquello que en su debilidad, es ya lo *sido*. Empero, es precisamente por lo dicho aquí que reflexionar en torno a la verdad de la historia, también exige –como dice Oyarzún– 'prendarse'[18] de esto *sido*, persistir en el saber de su caducidad y empeñarse en abrirlo a la significación.

La experiencia encuentra su lugar en las coordenadas delimitadas por estas reflexiones. De este modo, la muerte, la caducidad de lo que "es" y el diferimiento que ella inscribe, es ahora pensada como el *instante* de la experiencia y del conocimiento. Algo que de por sí es inexperienciable, en el sentido de que tener una experiencia de ella la tornaría muda o inenarrable –no es decible "tuve una experiencia de muerte", menos aún "morí"– constituye, no obstante, la condición de la temporalidad de la experiencia. Ésta, así pensada, rompe con la articulación categorial dada y sustrae lo que constituía el campo continuo donde se desplegaría el sujeto de conocimiento; en su lugar se instala el riesgo, la inminencia del *peligro*, la fragilidad cifrada en la caducidad de lo que "es".

---

cuanto significación. La posvida que nada significa para la vida del original es, sin embargo, el espacio en el que únicamente puede desenvolverse su significación y ello en virtud de su precariedad: "Así como las manifestaciones de la vida están íntimamente relacionadas con todo ser vivo, aunque no representen nada para éste, también la traducción brota del original, pero no tanto de su vida como de su 'supervivencia'". Benjamin, W.: "La tarea del traductor" en *Ensayos escogidos*, México, Coayacan, 2001, p. 78. Debemos entender esta ley de traducibilidad en términos de ley de significación, de auxilio para su despliegue. Para que esta ley de significación y auxilio advenga es preciso suponer previamente la muerte. Pues, como Benjamin señala en el *Trauerspiel*, es ella la que graba de la manera más profunda la tajante línea demarcatoria entre *phyisis* y significación. Ver: Benjamin, W.: *El origen del drama...op. Cit.*

18 Acertadamente recurre Oyarzún a este término difícil de sustituir, pues su significado se ajusta al sentido mentado en Benjamin: "prendar. (Del lat. pignorāre). 1. tr. Tomar una prenda como garantía de una deuda o como pago de un daño recibido". http://.rae.es

En estas apreciaciones sitúa Oyarzún la afinidad que Benjamin sugiere entre un concepto "más elevado" de experiencia, por un lado y, la experiencia religiosa, por otro, podríamos decir, buscando responder la primera pregunta que al inicio del apartado formulábamos (la que interroga por su relación). La afinidad entre ambas –afirma el filósofo chileno– radica en que la experiencia religiosa no se afinca en la confiada identidad del cognoscente, que tiene certeza de sí y se mueve en un mundo familiar, sino en la *dislocada* posición de un sujeto incitada por el acceso de lo Otro, un sujeto que se sabe precario y que no ignora la caducidad, pero un sujeto que, simultáneamente, es celoso de esta única, problemática y endeble posesión.

A propósito de esta relación Benjamin afirma:

> la tarea de la filosofía venidera es concebible como hallazgo o creación de un concepto de conocimiento que se remita simultáneamente a un concepto de experiencia *exclusivamente* derivado de la conciencia trascendental, y que permita no sólo una experiencia lógica sino también una religiosa[19].

Lo que Benjamin quiere poner de relieve aquí es el significado de "religación" que se halla en la base de la noción de religión, es decir, la posibilidad de re-ligar, aunar. Es precisamente esta posibilidad contenida en la "religación" y en la experiencia misma, la que se podría designar con el término al que Benjamin recurre: *Einfall*[20], que es interpretado por Oyarzún como: "el ser asaltado por la alteridad radical como aquello que me ha determinado infaltablemente, sustrayéndose, sin embargo, al capital de mi saber presente"[21]. Esta alusión a la irrupción, al desacomodamiento, a la

---

19 Benjamin, W., "Sobre el programa de una filosofía venidera" [1918], *Op. Cit.*, pp. 80-81.

20 Las acepciones del sustantivo alemán podrían ser: ocurrencia, invasión, incidencia. Diccionario español-alemán. España, Océano, s/f.

21 Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin", *Op. Cit.*, p. 217.

ocurrencia, vuelve si no imposible, sí altamente problemático, el gesto de "traer" lo experienciable a la estabilidad de un marco categorial dado y eterno (de un orden o un sujeto trascendental –en el sentido kantiano de reducir todas las percepciones a la unidad del "yo", a la conciencia–).

Las características que definían el concepto tradicional de experiencia, asumen, ahora, otro cariz. La *singularidad* no es *una* experiencia en medio de la ocurrencia de *muchos* hechos, ella se torna "macroscópica", se presenta, por decirlo así, en todos lados; a su turno, lo *inanticipable*, no puede ser domeñado apelando a algún recurso analógico, es decir, presentándolo en términos de una ruptura en medio de variables continuas, "previsibles"; finalmente, la *testimonialidad* se declara como la "ausencia del testigo en el momento de la prueba"[22]. Lo que se cuestiona en cada una de estas dimensiones no es otra cosa que el supuesto de una *identidad* y una *presencia* plenas.

Pero nos resta aún responder la tercera pregunta que nos formulamos al comienzo de este apartado: ¿cómo puede el lenguaje ser el medio que exprese una concepción distinta de la experiencia y el conocimiento? Es precisamente en la dimensión lingüística de la experiencia donde hemos de buscar los elementos para aproximarnos a una respuesta.

Como referimos unas páginas atrás, para Benjamin: "La gran corrección a emprender sobre la experiencia *unilateral* matemático–mecánica, sólo puede realizarse mediante la referencia del conocimiento al *lenguaje*"[23]. Es precisamente una *unilateralidad* la que Benjamin cuestiona en su texto *Sobre el lenguaje…*; esta unilateralidad se consuma en las dos versiones que allí se reseñan: por un lado, en la concepción burguesa del lenguaje y su postulación del signo lingüístico como pura convención (espontaneidad) o arbitrariedad que luego olvida su carácter de tal en una suerte de reificación

22 *Op. Cit.*, p. 216.
23 Benjamin, W., "Sobre el programa de una filosofía venidera" [1918], *Op. Cit.*, p. 84. Las cursivas son nuestras.

lingüística; o bien en la visión que de él proporciona la corriente mística, esto es, considerar a la palabra como la "entidad misma de la cosa" (Benjamin, 1991 b: 68), como si la cosa contuviese en sí misma a la palabra que la nombra. Luego, sea como meros *signos*, esto es, pura espontaneidad (creación, invención) y convención, sea como inmediata expresión, como encarnación, nuevamente, lo que subyace a ambas concepciones es la identificación plena entre lo que *se* comunica por medio del lenguaje y el ser–así de las cosas. Lo que ambas terminan presuponiendo es, entonces, una identidad sin resto entre ser y lenguaje, sostenida, a su vez, en la unilateralidad de sus posiciones: pura convención, o pura expresión.

En el texto sobre el lenguaje que venimos comentando, Benjamin producirá su concepción crítica partiendo de la postulación y aceptación de la inconmensurabilidad y discontinuidad radical entre el leguaje divino y el lenguaje profano. Allí, Benjamin sugiere que en la lectura del Génesis podemos encontrar los hilos para tejer la interpretación acerca de la naturaleza del lenguaje. El lenguaje es asumido en el Génesis como realidad inexplicable y mística, sólo analizable en su posterior despliegue. Como palabra revelada y por tanto fundadora. Benjamin advierte que allí, sólo en la creación del hombre se habla de un material –el barro– utilizado por el Creador para cristalizar su voluntad, pues en todos los demás casos la voluntad de Dios es inmediatamente creadora. Y a este hombre no nacido ya directamente de la palabra, se le otorga, sin embargo, el don del lenguaje, siendo elevado, de este modo, por encima de la naturaleza.

La rítmica del proceso de creación es la siguiente: "Se hizo-Él hizo (creó)-Él nombró". En el primero y último término se hace clara referencia al acto de creación del lenguaje. El lenguaje es palabra y nombre, es hacedor y consumador. El nombre en Dios es creador por ser palabra. En Él se da la relación absoluta e inmediata entre nombre y entendimiento.

Esta rítmica varía significativamente cuando sucede la creación del hombre. Pues a éste no lo creó Dios de la palabra ni lo nombró (lo creó del barro), sin embargo, le legó el lenguaje que le sirviera como *medium* de la creación. Esta actualidad creativa –divina– se transformó en el hombre en *conocimiento*: "El hombre es conocedor en el mismo lenguaje que Dios es creador"[24]. De allí proviene el que el lenguaje sea la entidad espiritual del hombre. El único ser *no* nombrado por Dios es, no obstante, el único capaz de nombrar a sus semejantes. Sin embargo, nombre y conocimiento se encuentran a una distancia inconmensurable respecto de la palabra y la creación divina. A la infinitud y absoluta libertad representada por la palabra creadora de Dios, se opone la imposibilidad del lenguaje humano de desbordar su entidad limitada y analítica.

Estas aseveraciones refutan tanto la concepción burguesa del lenguaje, como la concepción mística del mismo, pues el lenguaje no es ni pura arbitrariedad, espontaneidad, ni expresa inmediatamente y de forma cabal, la entidad espiritual de las cosas. Las cosas no contienen en sí la palabra, pues de la palabra de Dios fue creada y sólo por la nominación de la palabra humana es conocida. Pero este nombre no es enteramente espontáneo, dado que aparece tal y como es comunicado por las cosas. Esta palabra de Dios no conserva ya en el nombre la creatividad que otrora tenía. La palabra devino, luego de la caída, en palabra receptora del lenguaje de las cosas.

Encontramos, así, entre la palabra de Dios y el lenguaje humano, profano, diferencias insalvables inauguradas por la *caída*. Con ello no pretendemos decir que exista o haya existido algo así como un "antes de la caída", un estadio originario erigido como fondo mítico sobre el cual se podría

---

24 Benjamin, W., "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos" [1916], en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991, p. 67.

retornar. Antes bien, como señala Elizabeth Collingwood-Selby:

> no hay, humanamente hablando, lingüísticamente hablando, un antes de la caída, o más bien, no hay un 'antes' que pueda entenderse como idéntico a sí mismo, como presente a sí, como pasado pleno. El nombre intacto sólo puede pensarse ahora –y desde siempre– como pérdida, como un 'ya no', como una desaparición[25].

A partir de esta "caída", se espera de la palabra que comunique algo que se encuentra por fuera de sí misma. Y este comunicar algo externo es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico. De la mano de la palabra sentenciadora y del olvido del nombre, nace el lenguaje profano cuyas características –siguiendo nuevamente a Coollingwood-Selby– podríamos enunciar del siguiente modo: lo que en el nombre se comunica es, en primer lugar, una diferencia. El nombre no se dice, ni se llama a sí mismo, es *llamada*, es invocación del ser nombrado. De este modo, lo que el nombre invoca es la presencia de algo distinto a él, de algo otro. A su vez y en segundo lugar, en el nombre se manifiesta también su diferencia con el ser nombrado, "puesto que el ser sólo se expresa en el lenguaje, sólo es, en última instancia, en el nombre, es decir, en eso que no es sí mismo"[26]. Por último, el nombre es, en cuanto interpelación al ser, el tiempo-lugar donde lo otro, la alteridad misma, se manifiesta.

En suma, no hay identidad plena entre ser y leguaje, pues tampoco hay algo así como un ser pleno consigo e idéntico a sí. El lenguaje del hombre, entonces, no es el equivalente del ser de las cosas, él, siendo de naturaleza distinta a ellas, siendo heterogéneo a ellas, no puede más que intentar –*en* el lenguaje profano como su único *médium*–

---

25 Colingwood-Selby, E.: *Walter Benjamin la lengua del exilio*. Santiago de Chile, Ed. Arcis-Lom, 1997, p. 56.

26 *Op. Cit.*, p. 61.

atender a lo que no es él, a sabiendas de su fracaso. Lo que ocurre es un poner el oído en la forma particular en que las cosas se comunican con el hombre. El lenguaje como *médium* es mentado, consecuentemente, como llamada, escucha, alusión, eco, pero también, lenguaje como *traducción* de un lenguaje carente de voz a otro sonoro[27].

Teniendo en mente esta no identidad del ser con el lenguaje; procurando no olvidar esta no contemporaneidad del ser consigo mismo, en otros términos, avanzando sobre la crítica a los supuestos de una pura *presencia* y de una plena *identidad*, Benjamin elaborará un concepto crítico de la relación del conocimiento con lo *sido*, con la historia. Pero antes de abordar esta cuestión, consideramos necesario dirigirnos hacia las críticas que Benjamin realiza a los modos, también tradicionales y heredados, pero sobre todo dominantes, de pensar y conceptualizar la relación con los acontecimientos históricos.

---

27 La *traducción* constituye, en sí mismo, un problema en la concepción benjaminiana, irreductible a la sola cuestión del lenguaje. Las implicancias que ella tiene en relación a la problemática del conocimiento y de la verdad exceden las posibilidades de la presente tesis. Diremos, tan sólo, que en el texto sobre el lenguaje la traducción es pensada en términos de una "transferencia de un lenguaje a otro a través de una continuidad de transformaciones". Esta traducción es posible, a su vez, por una diferencia: la que existe entre la lengua nominal de los hombres y la lengua material de las cosas. Podemos dar un paso más y afirmar que el concepto de traducción opera a la base de todo lenguaje, y hasta cierto punto, lo determina. Pues no en vano Benjamin concluye su artículo *Sobre el lenguaje…* con la siguiente afirmación: "Cada lenguaje relativamente más elevado es una traducción de uno inferior, hasta que la palabra de Dios se despliega en la última claridad, la unidad de este movimiento lingüístico". En el nombre se anticipa ya a la traducción como la estructura central de la lengua. Si la lengua es inexorablemente lengua caída, lo que no debemos olvidar es la diferencia que aquella caída instala al interior de la lengua y entre las diversas lenguas entre sí. Asimismo, afirmar que la lengua humana sólo tiene lugar como traducción implica suponer que ninguna lengua dice nunca, plenamente, lo que pretende decir y que, lo que pretende decir, jamás, puede ser dicho en forma plena, pues tampoco lo que se pretende decir es un algo pleno -valga la redundancia. Benjamin, W.: "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos" en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV.* Trad. Roberto Blatt, España, Taurus, 1991, pp. 69-74.

Sobre la crítica a los conceptos dominantes

Con mucha frecuencia los escritos de Benjamin, en lo que ellos tienen de "teología", se han prestado a lecturas que subrayan la influencia de la tradición judía, su misticismo y su formación en la cabala (Scholem, Löwy, Forster, etc.). Sin negar la clara presencia de ciertos motivos teológicos en su pensamiento, el propio Benjamin describió su relación con la teología del siguiente modo: "Mi pensamiento se comporta respecto de la teología como el secante respecto de la tinta. Está enteramente impregnado de ella. Pero si dependiese del secante, nada de lo que se escribe quedaría"[28]. En otras palabras, si bien el pensamiento de Benjamin está empapado de elementos teológicos, su escritura no se reduce, ni exige, necesariamente, ser interpretada en clave teológica.

Dicho esto, consideramos más ajustado pensar que, en lo que respecta a la noción de historia, la relación entre teología y materialismo se construye en función de los proyectos comprometidos en ambas visiones. Materialismo y teología, en tanto órganos de inteligibilidad de distintas épocas, se disputan la partida, pues el problema fundamental al cual ambos quisieran dar respuesta es uno y el mismo: la *historia*[29].

La primera de las tesis de "Sobre el concepto de historia" contiene, precisamente, una alegoría de la relación entre materialismo y teología. Recordemos que en ella el

---

28 Benjamin, W.: "La obra de los pasajes (Convulto N)" en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Trad. Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Editorial ARCIS-LOM, 1996, p. 140 (N7 a, 7).

29 La relación entre teología e historia posee su propia trayectoria en el pensamiento occidental. La pregunta por el *sentido* en la historia, abrevó en fuentes teológicas. Karl Löwith, por mencionar a uno de los teóricos concernidos con el tema, en su libro *Historia del mundo y salvación*, se propone corroborar la hipótesis que afirma que "la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica, en la consumación que termina con la secularización de su paradigma escatológico". Ver: Löwith, K.: *Historia del mundo y salvación*. Trad. Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 14.

teseopress.com

personaje principal es un jugador de ajedrez que, definido como autómata, es decir, como un muñeco que lleva por nombre “materialismo histórico” –las comillas de Benjamin son aquí fundamentales– está movido por los hilos de un enano jorobado que se oculta en su interior. Este enano, al que no se puede dejar ver –al que “es preciso esconder” dice Benjamin– es la teología. Experta en el ajedrez, garantiza la victoria en cada una de las jugadas, sin importar cuál sea el contrincante.

Empecemos entonces por el ajedrez. Este juego es comúnmente pensado como una representación de la guerra, como un juego de estrategas. Y, en Benjamin, la lucha que este juego expresa es una que tiene lugar –al igual que las guerras– en el campo de la historia; en esta partida la disputa se libra no sólo por el modo (verdadero) de representarla, sino también *por* la historia misma, pues en el modo en que seamos capaces de representárnosla está contenida la posibilidad o no, la capacidad o no, de realizar una crítica transformadora al presente. Empero, en esta guerra, ha ganado siempre, aún bajo el ropaje del “materialismo” dice Benjamin, la teología.

Ahora bien, este texto no puede ser leído, tan sólo, como el triunfo constante del “materialismo histórico” –aunque manejado por la teología– ni mucho menos como la retención del muñeco –el materialismo– como artificio retórico que garantizaría la pretensión de una representación verdadera –transhistórica– de la historia. Pues, como afirma Pablo Oyarzún: “Es el valor mismo de verdad de este texto –y con ese valor las pautas de su legibilidad– lo que queda sometido al destino polemológico de esa pretensión”[30]. En otras palabras, si lo que no podía ser mostrado, cuando Benjamin escribía sus tesis, era un pensamiento teológico, es decir, un pensamiento orientado a la venida del Reino de Dios, de la salvación en una vida transmundana;

30 Oyarzún, P.: “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin”, *Op. Cit.*, p. 221.

siendo legítima, en cambio, la representación de la historia como el advenimiento de una sociedad sin clases, aún cuando a ésta se la concibiese en términos similares a los de la teología, esto es, como la llegada cuasi divina del Reino de los cielos al mundo profano, como el punto de llegada necesario –y fatal– del devenir de la lucha de clases; en la actualidad, los acentos han de ser cambiados. Pues siendo fieles al modo benjaminiano de proceder, haciéndonos eco de su definición de la acción de *citar*: "Citar un texto implica interrumpir su contexto", podríamos afirmar que, luego de la caída del muro de Berlín (fin de los comunismos reales) y del sancionado final de los grandes relatos, del muñeco –"materialismo"– debemos decir que hoy sólo quedan sus restos, su voluntad hecha trizas junto a sus monumentos destartalados de fijar la historia y su sentido. De él queda el nombre, pero es precisamente este nombre –"materialismo"– resguardado con el uso de las comillas lo que con Benjamin se quiere conjurar. Las comillas hablan de una distancia que separa al nombre del entorno en el que se inscribe con el objetivo de realizar sobre él una operación secreta: la denominada *operación de la cita*[31] desplegada en una temporalidad que le es propia. Sobre esta operación se monta el concepto benjaminiano de historia y es esta misma operación la que queremos hacer nuestra cuando proponemos cambiar los acentos del texto benjaminino. Corriendo el riesgo de ser insistentes: "Escribir historia significa, pues, *citar* historia. Pero en el concepto del citar está [contenido] que el objeto histórico respectivo sea arrancado del contexto"[32]. Este arrancar del contexto supondría, a su vez,

---

31 Ver: Oyarzún R., P.: *"Cuatro señas sobre...". Op. Cit.*, p. 222.

32 Benjamin, W., "La obra de los pasajes (Convulto N) 'Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso'", en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS/LOM, 1996, p. 151. La *cita* así definida se relaciona íntimamente con la *interrupción*. En relación a ambas leemos en uno de los ensayos de Benjamin dedicados al análisis formal de las obras de Brecht lo siguiente: "la interrupción es uno de los procedimientos de forma fundamentales. Alcanza mucho más lejos del término del arte. Es la base de la cita (para entresacar sólo uno de sus aspectos). Citar un texto implica interrumpir su

reinscribir al objeto, en nuestro caso el texto benjaminiano, en otra temporalidad –una discontinua–, una que lleve a poner al presente en crisis.

Luego, retomando, si del muñeco –del "materialismo"– hoy sólo quedan sus restos, sus estatuas demolidas, de la teología hemos de decir que se deja ver, como señala acertadamente Oyarzún, en su forma de "teología del fin de la historia". Si en aquella tesis el elemento que debía permanecer oculto era el elemento teológico, en la actualidad lo que no se puede mostrar es el materialismo histórico.

A lo que nos referimos, no es tanto al pronunciado fin –de distinto cuño– de la historia, el sujeto, la ideología, sino a un *tono* –como lo llama el filósofo chileno– que impregna los discursos que reflexionan en torno a la relación del presente con la historia. Ese *tono* ha desplazado de su discurso el elemento *crítico* del que el materialismo histórico, entre otros, fuera portador. Actualmente, esa impostura en la voz, que podríamos acompañar con el prefijo "*post*", no se presenta como *acrítico* o *anticrítico*, sino, de un modo más profundo, se vincula con la crítica de la manera en que la teología se vinculaba con el "materialismo", es decir, dominándolo desde dentro, incorporándolo y controlándolo. El vocablo al que Oyarzún recurre es el de *administración*:

> Así, la cuestión del 'fin de la historia' no significa obviamente que ya nada más pueda suceder. Significa que todo lo que pueda suceder aún podrá ser administrado y todavía más (éste sería el postulado administrativo por excelencia) que de antemano es administrable[33].

---

contexto". Benjamin, W.: "¿Qué es el teatro épico? (Segunda versión)" en *Ensayos V*. Trad. Jesús Aguirre, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 25. Acerca del sentido "epistemológico" de la interrupción nos referiremos en las páginas que siguen.

33 Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin", *Op. Cit.*, p. 223. En Benjamin esta afirmación se realiza en oportunidad de los bienes de la cultura en los siguientes términos: "estamos frente al hecho –del que el pasado decenio ha proporcionado en Alemania una plétora de pruebas- de que el aparato burgués de producción y publicación

De ahí que el tono del "discurso del fin de la historia" no sea hoy apocalíptico y que su figura preponderante no sea Dios, no obstante, en sus supuestos lo que se ofrece bajo el motivo de la administración es un doble inmanente de la Providencia: en efecto la "providencia" es la característica que define al conocimiento inherente a la administración, a lo ordenado y ordenable según un plan racional. Este *tono* de la administración que no tolera que nada quede afuera, este tono que todo lo engulle, lo vimos ya operando en Hegel y también bajo el nombre de Providencia. De este modo, podríamos decir que lo nuevo de lo "post" no sería, en rigor, tan novedoso, pues estando en acto en Hegel y habiendo sido cuestionado por Nietzsche, encuentra hoy continuidad en su versión "post", pero, como Lukács decía respecto de los idealistas posteriores a Kant: se continúa de un modo mucho menos sofisticado que el de su fundador.

La cuestión del *fin* se hace presente al momento de pensar la historia. Reflexionar en torno a ella ha significado mentar su *fin* entendido, en algunas ocasiones como *telos*, y en otras, como culminación.

Este último modo de entender el fin –que no significa necesariamente *conocerlo* en el sentido de tener de él una *experiencia* en el presente– es el denominado *conocimiento apocalíptico*. Éste considera que el fin no está presente inmediatamente en la historia, en otras palabras, no está ofrecido en los distintos momentos presentes de la historia o en alguno de ellos en particular. El fin en la historia, luego, es concebido como trascendente a la historia misma, y es también aquello que la suprime. El conocimiento del fin, así concebido, es apocalíptico en la medida en que si bien preanuncia un final, un corte, nada podemos saber respecto

---

asimila cantidades sorprendentes de temas revolucionarios, de que incluso los propaga, sin poner por ello seriamente en cuestión su propia consistencia y la consistencia de la clase que lo posee". Benjamin, W.: "El autor como productor" en *Ensayos V*. Trad. Jesús Aguirre, Madrid, Editora Nacional, 2002, p.119.

de las determinaciones ya sea de sus cualidades, ya sea de la fecha de su advenimiento. Aquí fin es término.

Contra este modo de pensar la historia se erige el pensamiento kantiano. En su sistema, siendo él consciente de los límites de la razón y de lo que por ella puede ser aprehendido, "el concepto de historia queda, *como concepto*, circunscrito dentro de los límites de una razón [...] que desconoce el *propósito* inscripto en su *origen*, pero que puede ser consciente de la *tarea* inscripta en su *estructura*"[34]. También éste es un pensamiento del fin de la historia, sólo que concebible, ahora, como la tarea de realización de la *razón* en ella. Como progreso o perfeccionamiento en la historia misma mediante la labor de la razón. El *fin* no sería para Kant, como sí lo fuera para un conocimiento apocalíptico, el que suprime la historia y le pone término, antes bien, sería mentado como la *finalidad* que, aprehendida por la razón –una limitada– se da a la tarea de "liberar al hombre de sus tutelas"[35], de liberarlo a través del progreso "consciente" en la historia. Aquí el fin equivale a *finalidad*.

Llevando este último razonamiento a su máxima expresión, en el proyecto hegeliano de una historia filosófica, el sentido de la historia se hace inteligible "filosófica-

34 Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin", *Op. Cit.*, p. 224.

35 Esta expresión la formula Kant en su texto "¿Qué es la ilustración?". En la primera oración del mismo podemos leer lo siguiente: "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad" y continúa: "*incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro". Y ella es *culpable*, en la medida en que su causa no es otra que la falta de decisión y valor, de su pereza, pues: "Es tan cómodo no estar emancipado!". A lo anterior habría que agregar una frase más: "el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que le puede traer ilustración a los hombres". Ver: Kant, I.: "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 25-28. Ver también "Comienzo presunto de la historia humana (1786)" en donde se afirma: "sólo aquella percepción de su historia que le haga ver al hombre que no tiene por qué echar la culpa a la Providencia de los males que lo afligen, le será provechosa y útil para su instrucción y perfeccionamiento". Kant, I.: "Comienzo presunto de la historia humana (1786)" en *Filosofía de la historia*. *Op. Cit.*, p. 88.

mente" a partir de la categoría del *fin último*; él se presenta como uno de los conceptos en la que la filosofía vuelve inteligible a la historia, en que la historia se lo hace captable. Esta categoría existe en la conciencia como *fe* (y verdad) en la razón que rige al mundo, que posee un plan, que se ajusta a la necesidad –interna– y que se da sus propias determinaciones. El pensamiento recoge, mediante el concepto, el fin que en la historia se manifiesta como *tendencia* –en Hegel, como vimos, ésta se corresponde con la "idea de libertad". A partir de allí, cada presente aparecerá como la *medida* del grado de aproximación a la realización de este fin *en* la historia. Lo problemático de este razonamiento –como luego desarrollaremos– consiste en reflexionar en torno a la historia como el despliegue continuo de un fin interior –e imperturbable– a la razón, pensando a la historia como los caminos que hubo de recorrer el *espíritu* para llegar a ser lo que, en definitiva, siempre había sido: pura interioridad, pura identidad.

Si el primer modo de relacionarse con la historia era apocalíptico, el segundo, en sus dos versiones, es *progresivo* –aunque determinado diría Hegel. En relación a estas dos modalidades, el pensamiento de Benjamin marca su diferencia. En la obstinación de pensar la relación con lo sido y con su conocimiento, Benjamin no puede escapar al pensamiento del fin aun cuando realice sobre él su crítica. No obstante, su fin no es uno apocalíptico, ni uno progresivo; antes bien, remite a la cuestión de la 'felicidad' en tanto fin de una vida "biográficamente" concebida, pero también, en tanto "interrupción" del calvario, del sufrimiento en la "historia universal"[36], de sus lógicas.

Empero, una vez más, antes de interrogar este nuevo concepto de historia, distinto a un pensamiento del *fin* como *telos*, consideramos preciso continuar con la crítica

36 Más adelante desarrollaremos esta crítica a la noción de "fin" e intentaremos, también, dar cuenta de otro de sus usos, al que entendemos afín al proceder de la "dialéctica detenida" o "dialéctica en suspenso".

que Benjamin dirige a los modos dominantes de concebir la historia. En sus "Apuntes sobre el concepto de historia", Walter Benjamin nombra a las posiciones que han provocado la neutralización de la fuerza destructiva del materialismo histórico del siguiente modo: la primera de ellas –dice– es "la idea de la historia universal" y su representación de la historia del género humano como una composición de la de los pueblo, en esta concepción se manifiesta, como su causa, una "pereza del pensamiento" –afirma Benjamin–; en segundo lugar, se encuentra la idea del historicismo consistente en "la representación de que la historia es algo que se deja narrar", en esto radica la consideración épica[37] de la historia; finalmente, y la que opone más resistencias, "se presenta en la 'empatía con el vencedor'", tercer bastión del historicismo –asevera Benjamin–[38]. En forma sintética y negativa, en los mismos "Apuntes" es expresado lo anterior del siguiente modo: "Los momentos destructivos: desmontaje de la historia universal, exclusión del elemento épico, ninguna empatía con el vencedor"[39].

Gisela Catanzaro propone reflexionar en torno a estos blancos como una crítica dirigida al *positivismo* supuesto

---

37 Otra de las entradas a este motivo en "Apuntes sobre el concepto de historia" afirma lo siguiente: "La historia, en sentido estricto, es, pues, una imagen surgida de la remembranza involuntaria, una imagen que le sobreviene súbitamente al sujeto de la historia en el instante de peligro. Las atribuciones del historiador dependen de su conciencia agudizada de la crisis en que ha caído, en cada caso, el sujeto de la historia. Este sujeto no es ¡de ninguna manera! un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta. Sólo para ella y únicamente para ella hay conocimiento histórico en el instante histórico. Con esta determinación se confirma la liquidación del momento épico en la exposición de la historia. Al recuerdo histórico no se le presenta jamás –y esto lo diferencia del arbitrario– un decurso, sino solamente una imagen". Por su parte, en el "Convulto N" leemos: "El materialismo histórico tiene que renunciar al elemento épico en la historia. Hace saltar la época de la cósica 'continuidad de la historia'. Pero también hace saltar la homogeneidad de la época [misma]. La satura de material explosivo, es decir, [de] presente". Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia". *Op.Cit.*, pp. 92-93 y p. 147.

38 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia". *Op. Cit.*, pp. 89-91.

39 *Op. Cit,*, p. 88

tanto en la idea de una "Historia universal", como en la perspectiva del "Historicismo"[40]. Veamos primero cuáles son sus diferentes puntos de partida para después retomar los presupuestos que ambas –a su pesar– terminan compartiendo.

Comencemos con la idea de "Historia universal"; podemos decir que ella se relaciona con los acontecimientos históricos en tanto manifestaciones de una *tendencia*. Consecuentemente se representa a la historia como una continuidad de acontecimientos en los que busca percibir lo que en ellos existe de común; en palabras de Hegel, podríamos formular esto del siguiente modo: su objetivo es identificar aquello que, manifestándose en los acontecimientos particulares, los continúa, "*se* prolonga". Recordemos que, para Hegel, la historia universal está compuesta de los *espíritus de pueblos* en una serie de fases sucesivas y *necesarias* atendiendo al *fin último* que se ha revelando en la historia como *tendencia*. Los distintos pueblos aparecen en el relato *filosófico* de la historia como elementos concatenados de un devenir. Y la concatenación de estos elementos se realiza a partir y desde, aquello que "se prolongó"; de la masa de acontecimientos la historia universal *extrae* el "hilo" –señala Catanzaro aludiendo a la metáfora de Benjamin– que conecta los acontecimientos y que permite hablar de la *tendencia*, de la Ley de desarrollo. Benjamin lo expresa en los siguientes términos:

> La representación de una historia universal está vinculada a la del progreso y a la de la cultura. A fin de que todos los instantes en la historia de la humanidad puedan ser *enhebrados* en la cadena del progreso, tiene que ser puestos bajo el denominador común de la cultura, de la Ilustración, del espíritu objetivo o como quiera llamársele[41].

---

40 Ver: Catanzaro, G.: "Seminario de doctorado: ¿Qué significa leer? La teoría benjaminiana de la historia y su problematización de la práctica cognitiva" Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2009. Texto inédito.

41 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia". *Op. Cit.*, p 78. Las cursivas son nuestras.

En otras palabras, para poder representarnos la historia universal bajo la figura de un "hilo", es preciso primero, dice Benjamin, comprender a la historia universal (a la cultura en sentido amplio) bajo el común denominador de un "espíritu objetivo", es decir, de un espíritu –el *Espíritu de Pueblo* y la idea de libertad en Hegel– que se da a sí mismo distintas *figuras concretas* en el despliegue, continuo y progresivo, de sus determinaciones. Un espíritu que, siendo siempre el mismo, es decir, siendo idéntico a sí (pura identidad y presencia)[42], se "realiza" a lo largo de la historia. Ahora bien, si lo anterior servía para graficar el "hilo", en tanto extracción de una tendencia, la mencionada idea de "figuras concretas" que sirven al despliegue de aquel espíritu idéntico a sí, puede corresponderse con la *sucesión* de cuentas que en la metáfora del "rosario" aparecen engarzadas por el hilo, pues, como afirma Benjamin:

> El historiador se contenta con establecer un *nexo causal* entre los diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho, en cuanto causa, es histórico ya precisamente por eso. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que puedan estar separados de él por milenios, el historiador que toma de aquí su punto de partida ya no deja más que la *sucesión* de acontecimientos le corra entre los dedos como un *rosario*[43].

Cada uno de los momentos ("cuentas") puestos en *sucesión* representan las etapas históricas que conforman ("*componen*" utiliza Benjamin[44]) el presente o, en rigor, ellas

---

42 No olvidemos una de las frases de la "Introducción" a las *Lecciones...*: "lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (...) para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder" Hegel, G. W. F.: "Introducción general" en *Lecciones de filosofía de la historia universal. Op. Cit.*, p. 46.

43 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia". *Op. Cit.*, pp. 103-104. Las cursivas son nuestras.

44 El verbo aparece en cursiva en los "Apuntes", quizás, de lo que el traductor quiere dar cuenta es de la intencionalidad implicada en el verbo componer, en el sentido de *poner* algo, proyectar, etc.

son los momentos que el presente, o la *fuerza fuerte*[45] que en él domina, reconoce como propios, como su antesala y anticipación, como su *infancia*. Cada "cuenta", a su vez, encerraría acontecimientos históricos que, en su pretendida completitud y "redondez", habilitarían visualizar, a partir de un corte transversal efectuado en ellos, el "progreso" en las distintas esferas o materiales en que el espíritu de la historia se expresa.

La "teoría de un progreso posible en todos los dominios"[46] constituye otra de las caras de la crítica benjaminiana. De esta idea de progreso es solidaria su opuesta aparente, esto es, la idea de una "época de decadencia", según lo denomina Benjamin en el "Convulto N"[47].

Es por lo recién señalado que la crítica a la idea de historia universal, puede ser mentada, como lo hace Oyarzún, como una crítica a la *ideología del progreso*; proveniente –según afirma el autor– de la secularización de la teología de la historia bajo el aspecto de una Filosofía de la historia. En este sentido, si para la teología, la historia se realiza en la salvación, en su versión secular, ella se inscribe en el futuro de la humanidad.

Nuevamente en la imagen del "hilo" aparecerían "enhebrados" los instantes de la historia universal como una "cadena del progreso". De tal suerte se dice que el progresismo posee una creencia ciega en el futuro, que es un optimista empedernido; pues es esta misma creencia la que lo lleva a justificar toda violencia o mal pasado en pos de un estado de armonía y bienestar futuro. Con lo cual no sólo se justificaría aquel mal, sino que también se avala y reproduce la violencia del presente.

---

45 En las páginas que siguen abordaremos la cuestión referida a la *fuerza fuerte* y a las operaciones que esta realiza.

46 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia". *Op. Cit.*, p 87.

47 En aquellos fragmentos se puede leer: "El *pathos* de este trabajo: no hay épocas de decadencia [...]. Ninguna creencia en épocas de decadencia". Benjamin, W.: "Convulto N" en *La dialéctica en suspenso*. *Op. Cit.*, p. 121.

Dirijámonos, ahora, al segundo modo –retomando el planteo de Catanzaro–, en que se manifiesta el positivismo, esto es, el *historicismo*. El objetivo de esta consideración de la historia no radica ya en extraer la ley, la tendencia (el "hilo") de los acontecimientos históricos, antes bien, se interesa, exclusivamente, por las "cuentas": las *épocas*. El historicismo quisiera aferrar las individualidades históricas en sí mismas; sería una especie de "anticuario" en palabras de Nietzsche, alguien que preserva y venera los acontecimientos pasados, sintiéndose poseído por el alma de lo ancestral[48]. Su interés, luego, no radica en extraer el elemento universal que "se prolonga" por el conjunto, tampoco cosiste en representar esos momentos como momentos de un devenir o como la infancia del presente; por el contrario, para él cada época es única e irrepetible.

El camino privilegiado de la corriente historicista en su búsqueda por aferrar la singularidad de una época, es el método de la empatía que, sumado al concepto de *vida* hace de la 'presentificación'[49] su principal objetivo. Respecto de ello, Benjamin afirma –reproducimos en extenso–:

> La empatía con lo sido sirve en último término a su *presentificación*. No es en vano que la tendencia a esta última se aviene muy bien con la tendencia *positivista* de la historia (tal como se muestra en Eduard Meyer). En el dominio de la historia, la proyección de lo sido en el presente es análoga a la sustitución de configuraciones idénticas por [sus] modificaciones en el mundo corpóreo. Esta última ha sido demostrada por Meyerson como base de las ciencias naturales [...]. La primera es la quintaesencia del carácter propiamente 'científico' de la historia, en el sentido del positivismo. Se la adquiere al precio de la completa extirpación de todo aquello que recuerda, en

48 Ver apartado "Sobre los distintos modos de leer la historia" en el capítulo II de la presente tesis.

49 Oyarzún recurre a este término para traducir el alemán *Vergegenwärtigung* que, empleado a propósito del recuerdo, es seguido por la insistencia benjaminiana en la idea del presente (Gegenwart). Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso. Op. Cit.*, p. 73.

> cuanto remembranza, su determinación originaria. La falsa vivacidad de la presentificación, el hacer a un lado todo eco del 'lamento' [que brota] de la historia, señala su definitiva sumisión al concepto moderno de la ciencia.
>
> En otras palabras: el *propósito de hallar 'leyes'* para el decurso de los acontecimientos en la historia no es el único modo, ni menos aún el más sutil, de igualar la historiografía con la ciencia natural. La representación de que sería tarea del historiador *'presentificar' lo pretérito* es culpable del mismo escamoteo y es, no obstante, mucho menos fácil de penetrar[50].

El método de la empatía sobre el que se sostiene el objetivo de la *presentificación* realiza una operación de supresión, esto es, elimina la distancia que separa su compenetración con el pasado del momento presente de su conocimiento. El "traer" al presente un momento histórico supone la asunción del consejo de Fustel de Coulange que cita Benjamin y que nosotros reproducimos: "Si queréis revivir una época" –dice– "olvidad que sabéis lo que ha pasado después de ella"[51].

Pero el pasaje anterior no es el único en que esta idea se hace presente, pues ella reaparece en otra cita de los "Apuntes sobre el concepto de historia", esta vez a propósito de la profesión de fe –del "credo"– del historicismo:

> Es la curiosidad por el hecho la que impulsa a la indagación al historiador; es la curiosidad por el hecho la que atrae y encanta a su lector… Los testimonios…hacen que no se pueda dudar de la cosa, es su encantamiento natural lo que consuma, a su propósito, la persuasión…El resultado es que el hecho permanece entero, intacto… Todo su arte se resume en no tocar en absoluto, en observar lo que Fustel de Coulange ha denominado tan bien 'la castidad del investigador'[52].

---

50 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia". *Op. Cit.*, p 74. Las cursivas son nuestras. La referencia benjaminiana a las semejanzas entre los dos modos de considerar la historia - historia universal e historicismo- las abordaremos en las siguientes páginas.

51 *Op. Cit.*, p. 85.

52 *Op. Cit.*, p. 72.

Lo que suscita la curiosidad del historiador, de su investigación, es la fascinación que lo *testimonial* produce, que la pura presencia provoca. A su vez, el "encantamiento natural", la sugestión a la que insta el hecho, será mayor cuanto menos se involucre el historiador, cuanto más intacto se deje al objeto. Así, empatía y castidad, redundan en familiaridad[53], en identificación. Disuelto el momento de extrañeza se deshace, también, lo que diferenciaba al historicismo de la ideología del progreso. Pues en la borradura de la no contemporaneidad, del diferimiento de la historia y, en el festejo de la relatividad de las historias parciales, lejos de alejarse de la idea de *universalidad*, se aproxima a ella vertiginosamente, sólo que lo hace –según referíamos con la cita anterior– por acumulación o acopio.

Luego, progresismo e historicismo, como vimos, se diferencian en sus puntos de partida, en la enunciación de sus intenciones, pero la imagen del "rosario", una vez más, nos aproxima al lugar en que ambos se identifican. Pues como señala Gisela Catanzaro, si la ideología del progreso, bajo la forma de una 'historia universal' podía ser graficada con el "hilo", el historicismo, a su turno, sería quien proporcionara a ella las "cuentas". De modo tal que, como afirma Benjamin: "El historicismo culmina, con justicia, en el concepto de una historia universal [...]. Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío"[54]. Así, el modo de operar del progresismo no es el único que, en su afán por descubrir "leyes" en la historia, se comporta con ella del mismo modo en que lo hace la ciencia natural, pues el historicismo en su voluntad de "presentificar lo pretérito es culpable del

---

53 Las afinidades entre esta crítica y la realizada por Nietzsche al modo anticuario de reflexionar sobre la historia, por un lado y, a los 'servidores de la verdad' refugiados en una noción de objetividad que desconoce su momento creativo o compositivo, por otro, serán abordadas en profundidad en trabajos futuros. Ver: Capítulo II y Reflexiones finales.

54 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia", *Op. Cit.*, p. 107.

mismo escamoteo" (sólo que lo hace por acumulación de datos a partir de la aplicación mecánica de categorías).

Como decíamos con Nietzsche en nuestro segundo capítulo, si de un lado tenemos el peligro de la generalidad, la identificación –tan sólo– de lo "glorioso" (lo que logró prolongarse, lo "exitoso") en la humanidad; de otro, tenemos el detenimiento indistinto en lo fragmentario, en la singularidad, que también se traduce –para Nietzsche– en la indiferenciación de las causas reales, y "si a la primera de estas formas, la historia monumental, se la puede interpretar como una de las modalidades de la historia universal; a la segunda, es decir, a la historia anticuaria, podría equivalerle la manera historicista de considerar la historia. Ambas, no obstante, comparten un mismo principio: la creencia en la accesibilidad plena, transparente y aproblemática de lo histórico"[55].

Esta creencia puede ser pensada en el texto de Benjamin en los siguientes términos: progresismo e historicismo comparten, además de los supuestos de un tiempo homogéneo y vació, un último elemento: el épico. La idea de que la historia se "deja narrar" está presente en las dos versiones. Muchas imágenes benjaminianas van en este sentido, entre otras, la de la historia como un hilo "liso y terso", y no como otro áspero, de "mil greñas"; la del "rosario" que se escurre entre las manos. En las dos versiones del positivismo –en la idea de una historia universal y en el historicismo– el material histórico se menta como docilidad, como cuerpo a manipular, como algo que está ahí, "a la mano"[56].

---

55 Ver Capítulo II de la presente tesis.

56 En nuestras conclusiones volveremos sobre los supuestos que, según Adorno, se encuentran a la base de esta concepción. Ver: "Reflexiones finales" y ver también: Catanzaro, G.: "Seminario de doctorado: ¿Qué significa leer? La teoría benjaminiana de la historia y su problematización de la práctica cognitiva" Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2009. Texto inédito.

teseopress.com

En este marco –como en cierta forma anunciaba Nietzsche[57]– tanto para el historicismo como para el progresismo la verdad de la historia no es en sí misma histórica, sino intemporal, 'eterna', ya sea que se la ubique en la eternidad del pretérito, como es el caso del historicismo, ya en la eternidad del futuro, como hace el progresismo. En todo caso, lo que subyace a ambas, es la postulación de un presente aproblemático, idéntico a sí mismo y recortado sobre el telón de fondo de un tiempo homogéneo y vacío.

Pablo Oyarzún traduce en términos filosóficos esta operación como una *ontologización* del presente. En otras palabras, la operación de volver coincidentes ser y tiempo, en primer lugar y, en segundo lugar, la suposición de la historia como el despliegue de un ser que no es más que la proyección de un 'es', es decir, de un ser pleno que *se prolongó* en la historia, y que 'es' en el presente, reconociendo en el pasado su infancia, o bien reconociéndo*se* en todos los momentos del pasado como etapas de *su* devenir, de *su* crecimiento, manteniéndose él siempre uno y el mismo. En virtud de esta *ontologización* el presente ya no es percibido como problema, es un presente a-problemático, que se tiene a sí mismo como posesión, y que conserva, a su vez, en él, todo el pasado. El '*es*', luego, remite al supuesto sobre el cual descansa tanto la ideología del progreso como el concepto tradicional de historia, un supuesto –decíamos– de tipo *ontológico* que vuelve coincidentes ser y tiempo[58].

---

57 Nietzsche lo formulaba afirmando que uno de los principales deberes de otro modo de reflexionar en torno a la historia consistía en pensar al origen *como* origen histórico, temporalizado en sí mismo. Ver Capítulo II.

58 Con el afán de echar claridad sobre este término, agreguemos que la producción de esta coincidencia implica la reducción de la historicidad de lo histórico y el control sobre la diferencia tempórea del ser consigo mismo. A este propósito dice Oyarzún: "Para esta concepción el 'es' designa la coincidencia -falsamente feliz- de ser y tiempo, el instante en el que el 'es' coincide puntualmente consigo mismo, signando su propia identidad. El formato teórico de una tal coincidencia es una *ontología del presente*". Ver: Oyarzún R., P.: *"Cuatro señas sobre..."*. *Op. Cit.* p. 231.

Distinto a ello habrá de ser una idea crítica de historia, una que problematice tanto el pasado como el presente, reconociendo, en ambos, su no identidad, su falta de contemporaneidad consigo mismos, su ausencia de plenitud.

Cuestiones previas a otra idea de historia

Hasta aquí hemos revisado los supuestos del concepto de experiencia y conocimiento heredado de la tradición filosófica a los que Benjamin conduce sus críticas; dirigimos también nuestra mirada a los diferentes enunciados que subyacen, por un lado, a la idea de una historia universal –y su ideología del progreso– y, por otro, al historicismo. Hicimos hincapié en los puntos en que ambas perspectivas se superponen, pero aún nos resta reflexionar en torno a ciertos momentos de verdad que cada una de ellas –según Benjamin– contendrían.

En primer lugar, respecto de la ideología del progreso y su idea de "historia universal", podríamos afirma que su verdad –aunque negativa– se muestra en uno de sus postulados: la *continuidad* en la historia, lo que *se* continúa –la tendencia–.

La *continuidad*es verdadera –podemos afirmar con Benjamin– en tanto lo que se ha continuado, efectivamente, en la historia, *es* el dominio. Esta *continuidad* efectiva del dominio es solidaria con ciertos modos en que el conocimiento se relaciona con lo sido. Consecuentemente, realizar una crítica al dominio, a la violencia real (efectivamente existente) supone, en el ámbito del conocimiento, producir un modo distinto de vincularnos con lo sido, una modalidad diferente de concebir los acontecimientos y fenómenos históricos, en su propia relación, y en su relación con el presente (ninguno de los dos –insistimos– concebidos como identidad o presencia plena).

En la búsqueda por evidenciar el modo en que los supuestos de la *continuidad* y *homogeneidad* operan en el conocimiento, Benjamin realiza una distinción entre, por un lado, la denominada *fuerza fuerte* que representa aquel 'es', la fuerza de la presencia (como identidad, como coincidencia de ser y tiempo), de lo presente (lo que domina en él); y por otro lado, menta la llamada *fuerza débil*[59] que, no descansando sobre una tal coincidencia, tampoco domina en el presente, ni pretende hacerlo. La diferencia más relevante se sitúa en el modo en que cada una de ellas se relaciona con el pasado.

El movimiento que lleva a cabo la *fuerza fuerte* es aquel de "traer" el pasado al presente. Uno de los ropajes que este accionar viste es el de la *tradición*. La tradición, en Benjamin, presenta dos características: en primer lugar, no admite la preterición de lo sido (la irremisibilidad del pasado), y en segundo lugar, es selectiva en cuanto a lo que recoge de él, pues sólo opta por destacar aquellos elementos en los que se reconoce *en* el presente.

Una de las metáforas con la cual puede ilustrarse la continuidad del pasado –su prolongación– en el presente, es la del *haz de luz*: una delgada pero fuerte proyección del presente sobre el pasado, que destaca, sobre un fondo que produce como oscuro u opaco, aquellos perfiles que mejor reflejan su momento presente, en los cuales éste se reconoce. En función del comportamiento descrito, la *fuerza fuerte* se corresponde con la dominación, pues no sólo domina el pasado en tanto selecciona aquello que ha de traer al presente, sino que domina también, *en* el presente; es esta condición la que abre la posibilidad de aquella acción, pues la coincidencia entre ser y tiempo que esta *fuerza* ostenta es *producida* por una *fuerte* capacidad para intervenir *continuamente* en el presente expresando la violencia de una dominación que quiere hacer de lo sido patrimonio

59 Sobre los motivos de la debilidad de esta fuerza volveremos en el siguiente apartado.

de su identidad y motivo de su presencia presente –valga la redundancia–.

Veamos, ahora, cómo aparecen sugeridas ciertas proposiciones críticas de esta idea de historia universal –y también su posible reformulación– en los fragmentos de Benjamin que reproducimos a continuación:

> No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. La historia universal *sin* principio constructivo lo es. El principio constructivo de la historia universal permite representarla en lo parcial. Es, en otras palabras, un [principio] monadológico. Existe en la historia de la salvación[60].

Y, en otro fragmento, el autor agrega:

> La multiplicidad de las 'historias' está estrechamente emparentada, si no es idéntica, con la multiplicidad de las lenguas. La historia universal, en el sentido de hoy sigue siendo sólo una suerte de esperanto[61].

Empecemos por la última cita. ¿Qué significa que la "historia universal" –tal como existía en el momento en que Benjamin escribía las "Tesis"– fuera equivalente al *esperanto*? Una respuesta posible consistiría en afirmar que, en tanto *promesa* basada en la voluntad de darle forma a la esperanza de la especie humana, historia universal y esperanto son homologables. Asimismo, historia universal y esperanto se equivalen en la medida en que ambas representan, en cuanto forma escrita, la transposición de la multiplicidad de lenguas (vivas o muertas) a un único lenguaje universal. Lo cual presupone "que ha de traducirse sin menoscabo cada texto de un [idioma] vivo o muerto"[62]. Lo que el esperanto realizaría con las lenguas, la historia universal lo haría con la vida de los pueblos (vivos y muertos), esto es, los reduciría

60 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia", *Op. Cit.*, p. 79.
61 *Op. Cit.*, p. 81.
62 *Op. Cit.*, p. 88.

a un principio común y unitario, a un principio homogéneo, a la expresión de un mismo *Logos*.

Otra historia universal –insinúa Benjamin–, una distinta al "esperanto", sería posible. Una, luego, que no transpusiera la multiplicidad de las lenguas a un lenguaje común, una que resguardara las lenguas en su singularidad. Benjamin perseguiría, consecuentemente, elaborar una historia universal que *no* produjera, o mejor, que no redujera las historias singulares a momentos de una continuidad, a transiciones de unos momentos a otros –como indicamos en nuestro apartado anterior–. En suma, a Benjamin lo que le inquita es producir una crítica a los modos de relacionarse con el pasado como con algo inmóvil, paciente, dócil; como el lugar al cual nos podemos dirigir para extraer de él el "hilo" de la continuidad (la tendencia) o la verdad eterna de una *época* (las "cuenta" del rosario).

Examinemos, ahora, la primera cita. En ella se afirma la posibilidad de una historia universal, una no reaccionaria –dice Benjamin–, una que explicite su principio constructivo, pues "la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío"[63]. Este principio constructivo *destruye* el elemento épico que aquella presupone, pues no restituye su objeto a la continuidad y linealidad de la historia, sino que, por el contrario: "Hace que la época salte fuera de la *continuidad histórica* cosificada, que la vida salte fuera de la época, la obra de la obra de una vida"[64].

En este principio constructivo, opuesto a la narración épica, radica uno de los elementos de la investigación materialista de la historia. Del siguiente modo lo expresa Benjamin en sus "Apuntes": "En una investigación materialista, se quiebra la continuidad épica a favor de la resolución cons-

---

63 *Op. Cit.*, p. 105.

64 Benjamin, W.: "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (1940) en *Ensayos IV*. Trad. Roberto J. Vernengo. Madrid, Editora Nacional, 2002. p. 9.

tructiva"[65]. En esta resolución constructiva, los "momentos" son construidos por el historiador materialista como piezas "cortantes y tajantes" que no se dejan pasar lisas y sedosas entre los dedos. Como en Nietzsche[66], pero también como luego lo será para Adorno, la investigación materialista de la historia que Benjamin propone es una que se entrega a la tarea de glosar, comentar, interpretar, fragmentos despojos, ruinas. De este modo:

> La primera etapa de este camino será acoger el principio del montaje en la historia. Erigir, entonces, las grandes construcciones a partir de las más pequeñas piezas de construcción, confeccionadas de manera *cortante* y *tajante*. Y en el análisis del pequeño momento singular, descubrir el cristal del acontecer total. Aprehender la construcción de la historia como tal. En estructura de comentario. *Desechos* de la historia[67].

Lo que el intérprete materialista hace es *discontinuar* los materiales históricos, es decir, no los devuelve a un tiempo homogéneo y vacío, esto es, hace saltar la diferencia, la disonancia, la plétora de tensiones que anidan en él, ya sea que se trate de materiales pertenecientes a distintas momentos de la historia, ya sea que se trate de materiales de "una misma época"[68].

Pero también el historicismo contiene en su punto de partida, en su enunciación, un momento de verdad. Nos referimos a la frase que dice:

---

65 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia", *Op. Cit.*, p. 109.

66 Nietzsche opone a la historia hegeliana su propia concepción, que toma en consideración lo conocido, lo corriente, lo cotidiano; una historia cuya tarea consiste en *parafrasear* fragmentos dispares de modo tal de elevarlos a rango universal, de mostrar que ellos contienen "un mundo entero de profundidad, poder y belleza". Este mundo entero de profundidad y belleza contenido en un fragmento, no es muy diferente -creemos- a la noción benjaminana de mónada. Ver: Capítulo II.

67 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia", *Op. Cit.*, p. 119. Las cursivas son nuestras.

68 Este concepto está contenido en la noción de cita benjaminiana que comentamos al inicio del presente capítulo.

> 'La verdad no ha de escapársenos' –esta sentencia, que proviene de Gottfried Keller, designa con exactitud, en la imagen de la historia del historicismo, el punto en que ésta es *traspasada* por el materialismo histórico. Pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella. El alegre mensaje que trae el historiador al pretérito con los pulsos alados, viene de una boca que tal vez habla ya, en el instante en que se abre, al *vacío*. El instante que es cumplido por el historiador a propósito de lo *sido* sólo puede ser puesto en obra como algo que *se pierde irremisiblemente* en el instante que sigue[69].

En esta frase de Gottfried Keller puede leerse –dice Benjamin– el lugar preciso en el que el historicismo es traspasado, "atravesado" –según leemos en la tesis V– por el materialismo. ¿Qué quiere decir aquí "traspasado", "atravesado"? ¿Qué es lo que se atraviesa? Quisiéramos detenernos en dos puntos. En primer lugar, en el punto de partida del historicismo podría estar contenido un elemento de verdad, esto es, existiría una *genuina* voluntad de hacer justicia a la singularidad de una "época" en la intención historicista de mostrar la irreductibilidad de aquella. Empero, este momento de verdad se malograría cuando –como ya desarrollamos– se niega, vía la empatía y la presentificación, lo que el propio historicismo había anunciado, esto es, la distancia que separa a esa "época" de las condiciones presentes de su conocimiento.

Por otro lado, de lo que la cita da cuenta es de la noción de *verdad* mentada por el historicismo y *atravesada*, rota, partida, por el materialismo. Pues para el historicismo la verdad es algo que está ahí, a la espera de ser recogida. A este respecto, en la versión francesa de las tesis, Benjamin dice: "La verdad *inmóvil* que no hace más que esperar al

---

69 Benjamin, W.: "Apuntes sobre el concepto de historia", *Op. Cit.*, pp. 99-100. Frase presente no sólo en las "Tesis" y en los "Apuntes", sino también en un texto contemporáneo a aquellas titulado "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (1940) en *Ensayos IV*. Trad. Roberto J. Vernengo. Madrid, Editora Nacional, 2002.

teseopress.com

investigador no corresponde en absoluto a este concepto de la verdad en materia histórica"[70]. El materialista no renuncia a la verdad, pero sí *atraviesa* aquella concepción según la cual la verdad es algo inmóvil, "a aferrar", eterno, pues para él la verdad, por el contrario, *pasa fugazmente*, no espera, fulgura y amenaza con desaparecer: "Sería una imagen irrecuperable del pasado la que amenaza con desaparecer con cualquier presente porque éste no se reconoce mentado en él" (Benjamin, 2002: 9). Es precisamente esta imagen que se resiste a ser integrada y *administrada* por el presente y que nos sale fugazmente al paso, la que ha de captar el historiador materialista para que entregue su sentido, para que estalle, haciendo que sus esquirlas impacten en el presente. Sólo a partir de estas reflexiones podemos leer en otro sentido la sentencia que reza "la verdad no ha de escapársenos", pues únicamente concibiendo a la verdad como algo que se resiste a ser aferrado, como algo móvil y fluido, distinto a una *cosa* que se posee, como algo en constante movimiento, que pasa fugazmente, que aparece y desaparece, en suma, como algo que se muestra para luego *irremisiblemente* volver a perderse, es que podemos enunciar aquella intención de *rodearla*[71]. Sólo reconociendo su *inaprehensibilidad* podemos erigir la voluntad de que no se nos "escape".

---

70 Benjamin, W.: "Sobre el concepto de historia" en La dialéctica en suspenso. *Op. Cit.*, p. 50. Las cursivas son nuestras.

71 El *rodeo*, es decir, la suspensión del curso ininterrumpido de la intención, es una de las características que Benjamin atribuye a una concepción crítica de la verdad en el estudio sobre el *Trauerspiel*. A este respecto afirma: "Tenaz comienza el pensamiento siempre de nuevo, minuciosamente regresa a la cosa misma. Este incesante tomar aliento constituye el más auténtico modo de existencia de la contemplación". En su inacabable volver sobre las cosas, en su incansable detenerse para retomarlas con mayor fuerza, se comunican o entrelazan el tratado -una de las formas de la *exposición* de la verdad- y la contemplación. Benjamin propone una segunda analogía para aproximarnos al tratado, y también, a la contemplación: el *mosaico*. Tanto uno como otro, está compuesto por fragmentos aislados y heterogéneos entre sí, mas la distancia que separa su contigüidad lejos de disolver el sentido, lo resalta con mayor y potente fuerza. Las tres figuras, aluden a lo trascendental, ya sea de una imagen sagrada, ya sea, en rigor, de la verdad. Ver: Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán. Op. Cit.*, p. 10.

Así, respecto del historicismo que se limita a exponer la imagen eterna del pasado, el materialista se preocupa por establecer una experiencia única con él. Y en esta tarea: "La eliminación del momento épico a cargo del constructivo se comprueba" –una vez más– "como condición de esa experiencia. En ella se liberan las fuerzas poderosas que en el *érase–una–vez*, del historicismo permanecen atadas"[72].

En ambos casos, nos atrevemos a afirmar, se trata del proceder metodológico que Benjamin formulara en la "Introducción" a *El Origen del drama barroco alemán* y reiterara veinte años después, esta vez, poniéndolo en boca de Eduard Fuchs: "'La verdad está en los extremos'"[73].

En el estudio sobre el *Truerspiel* este principio era enunciado del siguiente modo:

> La historia filosófica, en cuanto ciencia del origen, es la forma que, a partir de la separación de los extremos y de los aparentes excesos de la evolución, hace surgir la configuración de la *idea* como una totalidad caracterizada por la posibilidad de la coexistencia de tales opuestos[74].

Lo que la *idea* determina –en tanto interpretación objetiva– es la mutua dependencia de los fenómenos, su ordenación. Y los elementos de los fenómenos que el concepto tiene como tarea redimir se manifiestan con mayor claridad –afirma allí– en los extremos. En sus propias palabras: "La

---

72 Benjamin, W.: "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (1940), *Op.Cit.*, pp. 9-10. Nietzsche, como vimos, también cuestionaba aquella forma de conocimiento que se contentaba con el "érase una vez" o el "ojalá!". El filósofo "maldito" rechazaba la imagen del historiador que se comportaba con el pasado del mismo modo en que lo hacía el paseante solitario por el jardín de la ciencia, esto es, recogiendo del árbol de la historia sus frutos y atesorándolos en su regazo. Ver: Capítulo II.

73 Benjamin, W.: "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (1940), *Op. Cit.*, p. 27.

74 Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán*. *Op. Cit.*, p. 30. Las cursivas son nuestras.

idea puede ser descripta como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante”[75].

En el “Convulto N” Benjamin señala a este respecto:

> Al pensar pertenece lo mismo el movimiento que la detención de los pensamientos. Allí donde el pensar llega al detenimiento en una constelación pletórica de tensiones, aparece la imagen dialéctica. Ella es la cesura en el movimiento del pensar. Naturalmente, su sitio no es uno cualquiera. Ha de buscárselo, en una palabra, allí donde la tensión entre las oposiciones dialécticas es la mayor[76].

Luego, la *idea* de historia en Benjamin señalaría dos momentos de verdad contenidos –y malogrados– en dos perspectivas opuestas y extremas referidas a la historia: la posibilidad de una historia universal no reaccionaria, una con principio “cons(des)tructivo”, por un lado; y la idea historicista de una verdad que “no ha de escapársenos”, *pero* precisamente porque ella se encuentra siempre en constante huida, porque ella es algo que *no* se posee. La puesta en relación de ambas perspectivas produciría el correctivo mutuo de dichas nociones haciendo surgir la *idea* benjaminiana de historia. Veamos, entonces, en qué consiste esta *idea*.

El problema del sentido. Cuarta aparición, segunda reaparición: la felicidad

La idea de historia que un pensamiento crítico reclama es una que sea capaz de romper con la matriz de la continuidad –del dominio. Walter Benjamin, movido por este impulso, introdujo la noción de *discontinuidad* en la historia,

---

75 *Op. Cit.*, p. 17. Las cursivas son nuestras. La *idea* asume en este estudio el carácter de la verdad. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

76 Benjamin, W., “La obra de los pasajes (Convulto N) ‘Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso’”, *Op. Cit.*, p. 150

teseopress.com

con el objeto de hacer valer la eficacia absolutamente singular del pasado como tal. Ello es posible mediante la desarticulación del presente como dimensión dominante de la temporalidad histórica. Lo anterior exige poner en evidencia una fisura que, constituida por el pasado, produzca una grieta en el *'es'* de la fuerza fuerte, en esa presencia en donde el dominio legitima su reinado histórico. En Benjamin la dimensión del pasado posee una carga fundamental. Entendido como lo que está irremediablemente perdido, como aquello que quedó trunco, el pasado guarda un índice de fe, una potencialidad que irrumpe a la manera de relámpago y que, a modo de *promesa,* exige en el presente su *redención.*

La *débil fuerza* –mesiánica– es la que guarda este índice de fe. En oposición a la fuerza fuerte –de la que ya dimos cuenta– esta *fuerza débil* se construye a partir de su particular relación con el pasado, en el cual no se proyecta, sino que, por el contrario, es conmovido por aquel. En otras palabras, la fuerza débil es permeable al pasado, de algún modo, él la afecta, la pone en una situación crítica; en su falta de fuerza en el presente para citar al pasado como linaje, radica su debilidad. Mas es fuerte precisamente porque resiste la inversión y capitalización del pasado en el presente.

La aceptación del pasado como tal, de lo sido *qua* sido, se complementa con una rememoración, una evocación o escucha. Lo que se escucha es el eco de las voces muertas de un pasado abortado. Así, la *irremisibilidad* del pasado postulada por Benjamin significa, por un lado, afirmar que aquello que quedó trunco no puede ya ser justificado por la dicha o justicia venidera y, por otro, supone la resistencia a hacerse cómplice de las fuerzas que anulan la posibilidad del advenimiento de una justicia *en* el presente, y la obligación de no renunciar a pensar lo histórico en su doble carácter de *sido,* en primer lugar y de lo que, aquello sido inscribe en el presente, marcando su propia falta de plenitud e identidad, en segundo lugar.

En este marco, la promesa de redención que guarda la débil fuerza se vincula, en los escritos de Benjamin, con un *fin*, pero no con un fin *de* la historia –no importa si apocalíptico o progresivo– sino, antes bien, con el fin *en* la historia, por un lado, y con la noción de *interrupción*, por otro.

En relación a la primera acepción, lo que se pretende es la realización en la historia de la *felicidad* como fin vivido, o bien como fin que invita a ser vivido. Esta invitación proviene de las expectativas, de la esperanza que –como señala, una vez más, Pablo Oyarzún– asume el cuerpo de una *imagen–de–experiencia*; su objeto está, así, contenido en una imagen. Ahora bien, si lo propio de la imagen es mantenerse y si se mantiene en base a su incumplimiento, el modo de hacerlo es anticipando aquello que espera. A este respecto el filósofo chileno afirma: "Y es justamente esta anticipación lo que, como rasgo fundamental de la esperanza, tiene el carácter de imagen a condición de que entendamos a ésta como una *promesa de presencia*"[77].

Si el objeto de la esperanza es una *imagen–de–experiencia*, ella proviene, para Benjamin, del pretérito, de cierta posibilidad pasada. Esta aproximación no se reduce a la afirmación de una eficacia del pasado sobre el presente, refiere, por el contrario, al grado en que el pasado determina al presente en el sentido de inaugurar en él una diferencia. Lo que el pasado produce en el presente es un hiato, una diferencia constitutiva que rompe la identidad del presente consigo mismo. El presente, por tanto, no teniendo su origen en sí mismo se encuentra hendido por lo que el pasado (tampoco concebido como plenitud) inscribe en él.

Esta esperanza está vinculada al desposeimiento, a la tristeza que brota de la *irrecuperabilidad* de aquello que hubiera colmado su deseo. La dimensión que abre la esperanza es el futuro, figurado como lugar de la felicidad, entendida como el fin *en* la historia; pero, para que ella

---

77 Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin", *Op. Cit.*, p. 226.

teseopress.com

advenga, es necesario que la historia no se cierre sobre sí misma, sobre un presente dado.

Lo anterior no equivale a una sobrevaloración del futuro, pues el planteo de Benjamin se construye sobre el privilegio del pasado, es éste y no otro el que tiñe y hiende el tiempo, el que configura la temporalidad del tiempo. En el "Convulto N" Benjamin dice: "La exposición materialista lleva al pasado a poner al presente en una situación crítica"[78]. El presente, luego, no teniendo origen en sí mismo, no siendo pleno, es conmovido por lo que el pasado abre o inscribe en él. El pasado es siempre lo trunco, lo irresuelto y en cuanto tal, equivale al índice de redención cuya forma es la de aquella '*débil* fuerza mesiánica' señalada.

Lo anterior se vincula con la segunda acepción de fin mentada como *interrupción*. La relación entre la idea de felicidad y la historia, aparece en un texto –de fecha desconocida– que lleva por título "Fragmento teológico-político"[79]. Allí Benjamin afirma que el Reino de Dios no es el *telos*, es decir, no es la finalidad que orienta el devenir histórico, antes bien, afirma: "Históricamente visto, [el Reino de Dios] no es meta, sino fin"[80]. ¿Qué significa "fin" en esta frase? Una primera aproximación la proporciona el propio texto, pues el Reino de Dios se dice allí, no es el "fin" en el sentido del objetivo, de la finalidad o "meta" a la que la historia debería aspirar, antes bien, de lo que se trata es

78 Benjamin, W., "La obra de los pasajes (Convulto N) 'Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso'", *Op. Cit.*, p. 140.

79 El nombre del fragmento fue propuesto por Theodor Adorno, se desconoce si fue aceptado o no por Benjamin. Respecto de la datación del mismo tampoco existen acuerdos. Los editores de la obra completa de Walter Benjamin, Tiedemann y Schweppenhäuser, lo sitúan alrededor de 1920/21. Adorno, por su parte asegura que Benjamin mismo se lo leyó en 1938. Scholem, amigo y confidente de Benjamin señala que fue también por aquella fecha cuando Benjamin lo redactó. Ver: Benjamin, W.: "Fragmento teológico-político" en *La dialéctica en suspenso*, Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, ARCIS/LOM, 1996, p. 183.

80 Benjamin, W.: "Fragmento teológico-político", *Op. Cit.*, p. 181.

de *poner fin*, es decir, dar término a la aspiración al Reino de Dios, *interrumpirla*.

No es sobre esta idea de Reino sobre lo que la historia humana, profana, ha de erigirse. Por el contrario: "El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad"[81]. El orden de lo profano y el orden de lo divino tienen trayectorias opuestas, son dimensiones inconmensurables, heterogéneas y: "la búsqueda de felicidad de la humanidad libre tiende ciertamente a alejarse de aquella dirección mesiánica"[82].

La introducción de la trascendencia en tanto trascendencia, esto es, la demarcación de una discontinuidad radical entre el mundo de lo profano y el reino de Dios o mundo divino, está presente en muchos de los textos benjaminianos[83], y éste no es la excepción. En el "Fragmento" que venimos glosando, se oponen dos nociones referidas a la muerte: una corresponde a la "*resitutio in integrum* religioso-espiritual" bajo el concepto de *inmortalidad*; la otra alude a la mundanidad que, bajo el concepto de *eternidad*, remite a la caducidad:

> y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su totalidad temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad[84].

La relación del conocimiento con la historia no puede consistir en la justificación de la caducidad de lo singular a partir de su incorporación en la inmortalidad, no puede

---

81 *Íbidem*.

82 *Op. Cit.*, p. 182.

83 No nos es posible abordar aquí este problema. Baste ahora con mencionar tan sólo el texto sobre el lenguaje -"Sobre el lenguaje de los hombres y sobre el lenguaje de las cosas" (1916)- el de la violencia -"Para una crítica de la violencia" (1921)- y su frustrada tesis de habilitación *El origen del drama barroco alemán* (1925), entre otros.

84 *Íbidem*.

ser una "*resitutio in integrum* religioso-espiritual" al estilo hegeliano. Ella, por el contrario, ha de atender a esta eterna caducidad, pues sólo acogiendo y reconociendo esta condición podemos ser justos no sólo con lo *sido* sino también con la precariedad de lo que "es".

La introducción en los textos benjaminiano de motivos teológicos y profanos, la coexistencia de los extremos en la configuración de su pensamiento, daría cuenta de ese particular proceder suyo que recibió por nombre "dialéctica en suspenso" o "dialéctica detenida" –propia de su modo de comprender la crítica dialéctica y materialista–. "La dialéctica de esta operación" –dice Oyarzún– "considera ciertamente un tercero, pero su clave, estriba en que este tercero no es la síntesis o la reconciliación de los opuestos (en el sentido constructivo de Hegel y sus epígonos), sino su interrupción"[85]. En último caso, el tercero es la destrucción del círculo encantado del juego de oposiciones. Este proceder, como intentaremos demostrar en nuestro próximo capítulo, será caro también a Theodor Adorno.

---

85 Oyarzún R., P.: "Introducción" en Benjamin, W.: *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008, p. 43.

6

Theodor W. Adorno

El problema de la historia: entre lo mítico-arcaico y lo histórico-natural

Consideraciones preliminares

Susan Buck-Morss señala que los textos de Adorno correspondientes a la década del ´30 son los que con mayor claridad dejan ver la huella en ellos del pensamiento de Walter Benjamin. La hipótesis que sostiene la autora afirma lo siguiente:

> Los orígenes de la 'dialéctica negativa' se encuentran entonces en los primeros trabajos de Benjamin y en el diálogo intelectual entre ambos, comenzado en 1929 al formular un programa común en Königstein, que madurará en los escritos de Adorno a comienzos de la década de 1930[1]

La autora se refiere, fundamentalmente, a dos conferencias: la primera brindada en 1931 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, en la cual –podríamos afirmar– se delinea el programa y la tarea que habría de caberle a una filosofía o teoría crítica. La segunda, es la realizada un año más tarde –en julio de 1932– esta vez en la *Kantgesellshaft*, y que aparecería póstumamente –Adorno

---

1 Buck-Morss, S.: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt.* México, Siglo XXI, 1981, p. 142.

se había negado a publicarla– bajo el título "La idea de historia natural".

Más allá de la discusión en torno a en qué medida estos artículos dan cuenta de la afinidad entre ambos autores, o bien, más allá de la discusión acerca de en qué grado ellos anticipan su obra posterior, la monumental *Dialéctica Negativa* (1966), lo que en la presente tesis importa poner de relieve son las reflexiones acerca de "la historia" y los conceptos de sujeto-objeto, totalidad y temporalidad que allí encuentran lugar. Con este objetivo proponemos analizar lo que en ellos será dicho a la luz de otro texto realizado en colaboración con Max Horkheimer y titulado *Dialéctica del iluminismo* (1944). Dos apreciaciones fundamentan esta ordenación: en primer término, consideramos que lo que en ese escrito es desarrollado puede ser leído como una suerte de "diagnóstico" histórico-social que dota de un marco más general a lo desplegado en las dos conferencias de Adorno de la década del 30'; en segundo término, creemos que en *Dialéctica del iluminismo* se deja ver otra herencia: la de Lukács. En este sentido podemos afirmar que lo tematizado en "Concepto de Iluminismo" es deudor, sin duda, de las nociones de *cosificación*, *abstracción* y *formalización* que –tal como desarrolláramos en el capítulo III– fueron cuidadosamente elaboradas por Lukács para pensar los procesos a los que el capitalismo moderno da lugar y que se reflejan (de modo complejo y en forma mediada) en la filosofía y la ciencia burguesa como formas sofisticadas de la conciencia cosificada.

Las afirmaciones precedentes no pretender negar las diferencias que existen entre estos pensadores. En relación a ellas podemos, preliminarmente, señalar que, si Lukács –como vimos– parte de un diagnóstico social (el fenómeno extendido de la cosificación en virtud de la universalización de la forma mercancía y del fetichismo a ella adherido) para analizar las formas de la conciencia como expresiones de la conciencia cosificada; Adorno y Horkheimer van más allá, pues realizan un análisis de las tensiones que

atraviesan y constituyen a la razón del iluminismo mucho antes incluso de la fecha que suele atribuirse a su natalicio. Una suerte de "genealogía de la razón" (y del sujeto) que tenida por "moderna" se remonta, en rigor, al poema de Homero (*La Ilíada*).

Buscando, entonces, establecer las coordenadas en las cuales inscribir los desarrollos en torno a la historia, la ciencia y la filosofía correspondientes a los artículos de Adorno de la década del 30' dirigiremos nuestros interrogantes a las claves de lectura que los autores proponen en su *Dialéctica del iluminismo*.

Claves para interpretar la dialéctica del concepto de Iluminismo

Es consabido el comienzo de *Dialéctica del Iluminismo*. En sus primeras oraciones se encuentra la afirmación que reza que el iluminismo "ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos", sin embargo –afirman los autores– "la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una *triunfal calamidad*"[2]. Aquello que ha *triunfado*, lo que ha sido exitoso, no es como quisiéramos decir, simplemente, con Hegel, la autoconciencia de la libertad, antes bien, lo que en la tierra reluce es una *calamidad*, un fracaso, una frustración. Así queda enunciada la "antinomia" de la razón iluminista: sin el iluminismo la libertad es impensable, pero con él, o en rigor, *en* él está contenido ya un "germen regresivo". En otros términos, todo progreso en el iluminismo acrecienta el dominio pero también la promesa de aplacarlo, ésta es su paradoja.

---

2 Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 1998, p. 59. El subrayado es nuestro.

El iluminismo creía que el acto de liberar al mundo de la magia, los mitos y la imaginación por obra del saber, de la ciencia, redundaría en la libertad del hombre. No caben dudas respecto de la superioridad del saber en cuanto cualidad que vuelve destacado al hombre. A este respecto los autores podrían acodar, de modo parcial, con Hegel[3], pero el *saber* cuya promesa estaba ligada a la libertad sólo se orienta al dominio y ésta es la antinomia constitutiva de la razón iluminista: la afirmación del dominio como la otra cara inescindible de la idea de libertad contenida en ella[4]. El movimiento es doble, por un lado, se desencanta a la naturaleza para mejor dominarla, por otro, el saber no tiende a la felicidad del conocimiento, a la verdad, sino al método, al perfeccionamiento de sus operaciones con el fin de lograr una mayor eficacia en orden al control.

Así como Lukács advirtió que los límites de la ciencia y la filosofía burguesa (su formalismo traducido en incapacidad de penetrar en el sustrato material y , por lo tanto, en la renuncia a conocer la totalidad) no eran exteriores a ella, ni tampoco subsanables por un perfeccionamiento en

---

3 Nos referimos a la afirmación hegeliana que sostiene que el hombre es un ser pensante, que su representación de lo real, del impulso, es a la vez ideal, en otras palabras, como afirmamos en el "Capítulo I": "El hombre tiene impulsos, pero, simultáneamente, tiene la capacidad de reprimirlos. Al ser un ser pensante, sabe de su determinación y este saber le permite anteponer algo entre el impulso y su satisfacción. Él puede disponer diferentes mediaciones entre la urgencia y violencia de los impulsos y su satisfacción. Su especificidad e independencia reside precisamente allí, en saber aquello que lo determina y también -nuevamente- en poder negarlo". Ver: Capítulo I.

4 Como desarrollamos en los capítulos anteriores, para Hegel la historia filosófica universal consiste en el "descubrimiento" de las conexiones necesarias e interiores de los acontecimientos, siendo ello posible en virtud del conocimiento del *fin último*. Este *fin* es una de las categorías que la razón aporta para la consideración (racional) de la historia y consiste en la realización de la *idea* de libertad. Para Adorno y Horkheimer no sólo no es esta *idea* la que ha triunfado sino que en ella está contenido el dominio. Uno de los primeros filósofos en señalar esta dialéctica ha sido -para ambos autores- Nietzsche, él: "ha captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración. Él ha formulado su ambivalente relación con el dominio". Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 1998, p. 98.

términos de *experimento* o *industria* (en términos de *técnica*); del mismo modo, decimos, para estos autores, el mito no es exterior al iluminismo, más aún, incluso antes de que él intentara derribarlo a golpes, él mismo lo había producido ("los mitos que caen bajo los golpes del iluminismo eran ya productos del mismo" –afirman Adorno y Horkheimer–).

En efecto, siguiendo lo declarado por los autores en el "Prólogo", leemos que el capítulo I de su libro presenta dos tesis: la primera consiste en afirmar que "el mito es ya iluminismo"; la segunda sostiene que "la ilustración renace en mitología"[5].

¿En qué consiste la primera de las tesis? ¿Qué significa la afirmación "el mito es *ya* iluminismo"? En principio, el *ya* podría remitir a una *sobredeterminación*[6], es decir, que hay algo en el mito que lo excede; que él como intento de explicar el mundo y en tanto actitud frente a lo desconocido, contiene *ya* los mismos elementos que una razón iluminista aún antes de su supuesto establecimiento (los contiene, como si dijéramos, *avant la lettre*). Esos elementos comunes serían básicamente dos: exorcizar los temores (en el sentido de liberar a los hombres) y dominar la naturaleza (contar, explicar, fijar, nombrar el origen). Mito e iluminismo se diferencian, por otro lado, de la magia, pues las *mediaciones* a través de las cuales ésta busca producir sus efectos sobre la naturaleza difieren en cada caso. Siendo esquemáticos podríamos reseñar estos contrastes del siguiente modo: en

5 Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo. Op. Cit.*, p. 56.

6 El concepto de *sobredeterminación* proviene del psicoanálisis y es definido del siguiente modo: "Hecho consistente en que una formación del inconsciente (síntoma, sueño, etc.) remite a una pluralidad de factores determinantes. Esto puede entenderse en dos sentidos bastante distintos: a) la formación considerada es la resultante de varias causas, mientras que una sola causa no basta para explicarla; b) la formación remite a elementos inconscientes múltiples, que pueden organizarse en secuencias significativas diferentes, cada una de las cuales, a un cierto nivel de interpretación, posee su propia coherencia. Este segundo sentido es el más generalmente admitido". Jean Laplanche & Jean Bertrand Pontalis: Diccionario de psicoanálisis. Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.

la magia y el animismo, convivía una ambigüedad de los dioses correlativa a la propia de los hombres, su carácter simultáneo de cosa "oscura y evidente" eximía del trabajo del *concepto*. En la ciencia, en su versión positivista, esta ambigüedad es sustituida por la pretendida univocidad y neutralidad contenida en la *fórmula*; la búsqueda de la causa es reemplazada por el establecimiento de la regla y el cálculo de la probabilidad.

En la magia, la naturaleza era imitada, mas no era evocada como unicidad (ni ella, ni el sujeto evocador eran Uno) sino que era concebida como multiplicidad. En el iluminismo, el ser se divide en el *logos*, por un lado, y en el magma de cosas y criaturas exteriores, por otro, y ambas partes de la ecuación se tornan relativamente homogéneas y unitarias. Si en la magia, el mago debía asumir las características específicas y las actitudes propias del dios particular que se buscaba conjurar, logrando a partir del reconocimiento del otro su propia identidad, esta identidad no se traducía en una *identificación* plena; antes bien, la identidad que resultaba de ese acto se aproximaba a la idea de "máscara impenetrable" –señalan los autores–, es decir, no se tenía aquella identidad como posesión sino que se la experimentaba durante el lapso que duraba la emulación de los poderes de la figura que se quería conjurar (a sabiendas de que él no era idéntico a aquella figura); en la ciencia, la naturaleza pierde sus cualidades para presentarse como naturaleza caótica al servicio de una razón ordenadora y el Sí que se afirma en esa *independencia* es un Sí omnipotente, que *se* tiene (en tanto dueño) como una identidad abstracta. En los ritos sacrificiales –y sanguinolientos reconocen los autores– llevados a cabo por la magia, la víctima ofrecida a un dios, si bien sustituía a un primogénito, una hija, y en ello se insinuaba ya la lógica de la igualación (que domina en el intercambio y en la ciencia) era, no obstante, una sustitución específica[7],

7 Adorno y Horkheimer afirman: "En la magia se da una sustituibilidad específica. Lo que le acontece a la lanza del enemigo, a su pelo, a su nombre, le

determinada, que conllevaba el otorgamiento de un carácter único y sacro a la víctima. En virtud de ciertas particularidades ella se convertía en insustituible. La ciencia pone coto a esa modalidad, en ella no hay insustituible, "hay víctimas" –dicen los autores– "pero ningún Dios"[8]. El objeto en la ciencia se fosiliza y la materia se descompone y reconstruye como ejemplar; en tanto *espécimen*, materia amorfa, dispuesta y maleable, todos los seres vivos que pasan por el laboratorio son igualmente intercambiables.

Si en la magia, sueño e imagen no eran reducidos a un signo de la cosa, sino que guardaban con ella cierta afinidad, se vinculaban miméticamente; en la ciencia, la relación entre palabra y cosa es absolutamente unilateral en función de la intencionalidad y el convencionalismo: el hombre pone nombres a las cosas, les da el sentido del cual ellas, por su parte, carecen. Y, al hacer esto, hace pasar, también, esta convención como lo dado, o lo contenido ya en la cosa, como nombre "neutral" de lo que existe.

Luego, si ambas, magia y ciencia, persiguen fines, la primera procede mediante la mímesis, en tanto la segunda lo hace mediante una separación creciente con el objeto.

Pero retomemos, ahora, al punto en que mito y ciencia se referencian. Como señalamos más arriba uno de sus elementos compartidos es el temor: "El desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación"[9]. Sin embargo, existen entre estas expresiones diferencias. En el mito, la dimensión de lo desconocido a lo que se teme está condensado –según ambos autores– en la figura del *mana*. Él representa un exceso, algo indiferenciado que sobrepasa los confines de la experiencia: "lo que en las cosas es algo

---

sucede al mismo tiempo a su persona; en lugar de Dios es masacrada la víctima sacrificial". Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo. Op. Cit.*, p. 65.

8 *Ibidem.*

9 *Op. Cit.*, p. 66.

más que su realidad ya conocida"[10]. El *mana* no es puesto como la sustancia espiritual opuesta a lo material, antes bien, es lo sobrenatural como condensación de la complejidad, "de la complicación de lo natural respecto al miembro singular" y el terror que provoca el grito frente a eso insólito se convierte, en el mundo primitivo, en el nombre de lo insólito, el estremecimiento se sacraliza. Pero con ello no se lo espiritualiza, pues el *mana* no es una protección sino "el eco de la superpotencia real de la naturaleza". La asignación de nombres y lugares a demonios o divinidades si bien lleva implícita *ya* –nuevamente– la separación entre sujeto y objeto, no sutura el exceso, esto es, la convivencia de lo idéntico y lo no-idéntico, la posibilidad de que una cosa sea ella misma y a la vez algo distinto a ella misma se encuentra habilitada en el *mana*. Esta co-presencia de elementos opuestos bajo un mismo nombre u objeto, esta contradicción, que estaría presente no sólo en el *mana* sino también en la noción de *concepto* ha sido elidida por obra de la fórmula científica –argumentan los autores–. El concepto guardaría esta no-identidad, pues definido como unidad característica de lo que en su dominio cae, es un producto del pensamiento dialéctico "cada cosa sólo es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es"[11]. Esta es la forma primigenia de la determinación objetivante, pero esta forma devenida *fórmula científica* no ha cejado de ser impotente frente al temor. A este respecto señalan los autores:

> El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal.

---

10 *Op. Cit.*, p. 69.
11 *Op. Cit.*, p. 70.

teseopress.com

> Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo[12].

La determinación de que nada quede *afuera* puede ser pensada bajo el paraguas de aquel *tono post* al que hiciéramos referencia con Oyarzún para señalar la crítica a la desmedida capacidad "administradora" (dominadora), "subsunsora" de lo real y de los acontecimientos, que caracteriza a los discursos que reflexionan en torno a la relación del presente con la historia y con lo "nuevo" que en ella puede emerger. La capacidad de los discursos *post* de dominar desde su interior aún las teorías más críticas sería un testimonio de ello.

Es este mismo *tono* el que nos conduce a reflexionar en torno a un segundo sentido impreso en la primera tesis –"el mito es ya iluminismo"– y que refiere al acto de reconocimiento propio del iluminismo, esto es, a entender al mito como parte de un sí mismo. Ni aún el mito puede quedar por fuera, *afuera*, de lo que el Iluminismo *es*, en la medida en que él se concibe a sí mismo como la "superación" de aquel. Quizás sea redundante afirmar que esta capacidad de digestión encuentra en Hegel uno de sus mayores exponentes. El momento de la reconciliación de los opuestos en un mundo no reconciliado es uno de los focos de esta crítica. Lo que el pensamiento de Hegel, para Adorno y Horkheimer tenía de crítico, se encontraba en el concepto de *negación determinada*, sin embargo, el filósofo idealista "al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología"[13]. A partir de lo anterior la crítica que marcaba la diferencia entre iluminismo y positivismo se disuelve, pues la voluntad contenida en el primero de pensar la determinación concreta de lo universal, pensando

12 *Íbidem.*
13 *Op. Cit.*, p. 78.

con ello lo particular *en* su particularidad, es desplazada al priorizarse la coherencia del sistema, o en rigor, al deducir, a partir de lo que *es*, lo sucedido (tal como cuestionábamos en el capítulo anterior –siguiendo a Oyarzún– en términos de una *ontología del presente*).

La aspiración, el ideal, del sistema iluminista es la reducción a una unidad de la cual habrían de deducirse todas las cosas y en ello –afirman Adorno y Horkheimer– no se distinguen sus versiones racionalistas y empiristas. Pero, el que disuelva la multiplicidad en la unidad, el que su método sea analítico, no es el peor de los reproches que pueda hacérsele al iluminismo, pues lo más nefasto en él es su anticipación del proceso[14], su *apriorismo*. Un modo de esta anticipación es la *matematización* –sostienen los autores–, el poner en una ecuación una "x" como incógnita supone ya disolver la incógnita, "caracterizarlo como archiconocido". Lukács criticaba en un sentido similar la manera en que Leibniz había entendido la posibilidad de ir más allá del problema de la irracionalidad de lo dado –y su fracaso– al integrarlo y conceptualizarlo como "problema" y oportunidad para reordenar conceptualmente el sistema; pues esta integración –advertía Lukács– se realizaba bajo la égida de las nociones de *problema* y *conceptualización* propias del esquema matemático, y esta condición, su estar predeterminadas, su ser siempre ya adecuadas y exigidas de antemano por el sistema, las tornaba aproblemáticas[15]. Así,

---

14 La crítica a la "anticipación en el sistema" también es formulada por Benjamin en su "Introducción" a *El origen del drama barroco alemán*; allí dice: "Si la filosofía quiere mantenerse fiel a la ley de su forma, en cuanto exposición de la verdad, y no en cuanto guía para la adquisición del conocimiento, tiene que dar importancia al ejercicio de esta forma suya y no a su anticipación en el sistema". Benjamin, W.: "Introducción: Algunas cuestiones preliminares de crítica al conocimiento" en *El origen del drama barroco alemán*, Trad. José Muñoz Millanes, España, Taurus, 1990, p. 19.

15 Para Lukács la filosofía clásica -Leibniz en particular- profundizó la contraposición de forma y contenido, relativizando al mismo tiempo y de modo dinámico ambos conceptos. En él la irracionalidad del contenido aparece como problema y oportunidad para reordenar el sistema de formas. Esta interpretación hace del contenido "dado" uno "producido", pero -advierte

lo que la matematización resuelve es un problema sólo aparente, pues lo que intenta ordenar en legalidades abstractas es ya un material vuelto o construido *como* abstracto.

Volvemos a dar nuevamente con Kant en este capítulo pues es él, para ambos autores, quien enunció el veredicto "con la fuerza de un oráculo" cuando se propuso conciliar el progreso infinito con la postulación inflexible de la limitación en el terreno del conocimiento. Kant afirmó: "No hay ser en el mundo que no, pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser"[16]. Luego ¿qué se conoce cuando se conoce? En principio y en sentido negativo "no es el ser" lo que la ciencia aprehende. Podríamos decir entonces, es sólo lo que ya de antemano ha depositado en él lo que ella, en su actividad, recoge. Este primer sentido –más adelante daremos cuenta de otro– podría vincularse con lo que para Lukács realizan las ciencias particulares, es decir, trabajar sobre algo *ya* recortado como lo "inteligible" y, por lo mismo, aproblemático, pero al costo del desconocimiento de la sustancia última del conocimiento y al precio de la experiencia de la enajenación de los bienes de la cultura en sentido amplio[17].

Lukács- este modo de operar proviene de la matemática que trabaja *ya* con un concepto de irracionalidad adecuado a sus propias exigencias metódicas. Y la producción del contenido, de la materia del ser, difiere de la producción del contenido de la matemática. En filosofía, a diferencia de las matemáticas, "producción" remite a *conceptuabilidad* de los hechos (y no a abstracta coincidencia entre producción y conceptualidad). Ver capítulo III. También: Lukács, G.: "La cosificación y la conciencia del proletariado" en *Historia y conciencia de clase. Tomo II.* Trad. Manuel Sacristán, España, Sarpe, 1984.

16 Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo. Op. Cit.*, pp. 79-80.

17 En "Cosificación y conciencia del proletariado" Lukács sostiene que el acento puesto sobre las ciencias particulares supone ya el reconocimiento de la irresolubilidad del contenido de lo dado, del sustrato material. Pues en las ciencias a este se lo deja intacto con el objeto de poder moverse libremente en un mundo cerrado, puro, y con categorías del entendimiento aproblemáticas en su aplicación, justamente porque se aplican a una materia ya delimitada como "inteligible" y no ya al sustrato real, material. Ver Capítulo III de la presente tesis.

A este respecto Adorno y Horkheimer afirman:

> Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. Comprender los datos en cuanto tales, no limitarse a leer en ellos sus abstractas relaciones espaciotemporales, gracias a las cuales pueden ser captados y manejados, sino, al contrario, pensar esas relaciones como lo superficial, como momentos mediatizados del concepto que se realizan solo en la explicitación de su sentido social, histórico y humano: la entera pretensión del conocimiento es abandonada. Ella no consiste sólo en percibir, clasificar y calcular, sino justamente en la negación determinada de lo inmediato[18].

El formalismo, el quedar preso de la inmediatez de lo dado, representaba para Lukács uno de los límites del racionalismo burgués y de su conciencia cosificada. En *Dialéctica del Iluminismo* sucede que el orden lógico que establece la ciencia –deducción, conexión, dependencia y jerarquía de los conceptos– está fundado sobre las relaciones correspondientes de la realidad social y la división del trabajo, pero no expresan, como sugería y deseaba Durkheim, la solidaridad subyacente al lazo social, sino el *dominio* y *poder* de mando como lógica de la sociedad. Así, la universalidad de las ideas, siguiendo a Adorno y Horkheimer, desplegada gracias a la lógica discursiva, oculta bajo el dominio en la esfera del concepto, el dominio de lo real. En este marco la pregunta ¿qué se conoce cuando se conoce? podría ser respondida del siguiente modo: lo que se conoce es lo real como objeto de dominio, el hecho de que todo material puede ser manipulado y sometido; y la "verdad" que afirma que las relaciones sociales están mediadas por el poder.

Como en Lukács, también para Adorno y Horkheimer, las lógicas del "concepto" (que no agotan a la razón) están atravesadas por las lógicas de la sociedad burguesa. Si ésta

18 Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo. Op. Cit.*, p. 80.

última se halla dominada por la *equivalencia* (la reducción de lo cualitativamente heterogéneo, trabajo concreto, a una "gelatina" homogénea y abstracta –trabajo humano abstracto–), en el iluminismo, la misma lógica de la *abstracción* y de la *formalidad* se presta como esquema de calculabilidad del universo. Una vez más, el dominio sobre los objetos, sobre el hombre y sobre la naturaleza exterior e interior tiene, también para estos pensadores, un alto costo: "el extrañamiento de los hombres respecto a los objetos dominados" y respecto de sí mismo. El término que alude a este fenómeno es el de *reificación* y su definición es deudora del concepto lukacsiano de *cosificación*. De hecho, este término producido por Lukács, ha sido traducido recientemente por Graciela Calderón como *reificación* en ocasión del estudio de Axel Honneth. Para este autor el concepto remite en Lukács "a un desacierto en una praxis o en una forma de actitud humana que define la racionalidad de nuestra forma de vida"[19]. En estos términos, su alcance es de largo aliento, pues sugiere –dice Honneth– un "diagnóstico social de época"[20].

En *Dialéctica del Iluminismo* la *reificación* posee un uso extendido y, sin dudas, menos específico del que –como vimos– le asignaba Lukács. La *reificación* asume en el capítulo I de este libro ("Concepto de ilustración") múltiples significados: está asociada a los hombres o sujetos, ellos serían objeto de reificación toda vez que, o bien se los

---

19 Honneth, A.: *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento.* Trad. Graciela Calderón. Argentina, Katz, 2007, p. 19.

20 El desarrollo de Honneth, no obstante esta afirmación, se orienta al diseño de una teoría del reconocimiento cuya tesis podría enunciarse del siguiente modo: "la preeminencia ontogenética del reconocimiento frente al conocimiento". Con este horizonte busca inscribir el concepto de reificación como una praxis de no implicación afectiva y como el *olvido* de aquel primer reconocimiento o condición no epistémica del pensamiento conceptual, en el conocimiento. El problema de Honneth es que lejos de pensar a la cosificación como fenómeno social "de época" como él mismo había reconocido en sus primeras páginas, termina remitiéndolo a una teoría cognitiva de los afectos individuales. Ver: Honneth, A.: *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento. Op. Cit.*.

redujera a mera parte de la fábrica o la oficina, a componente técnico, o bien cuando se los redujera a una serie de respuestas estandarizadas, a estímulos homogéneos; se vincula también al *espíritu* en sentido amplio y al "alma" de los hombres, éstas se reificarían cuando se vuelve a lo anímico in-animado, a la fuerza viviente no-viviente ("El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas"[21]); finalmente, con reificación se señala una condición del pensamiento, el pensamiento reificado es aquel que permanece en los confines de las matemáticas, del orden, del control, de la *administración* de lo dado. Reificación del pensar que redunda en la imposibilidad del pensamiento de reflexionar sobre sus propios límites, negando, de tal suerte, lo que caracterizaba al iluminismo como tal, esto es, su criticismo.

Es precisamente este criticismo el que Adorno reconoce a Kant en sus "Lecciones"[22]. Allí, Adorno indica que la diferencia entre Kant y el idealismo, radica en que el primero tiene conciencia de la 'diferencia ontológica' que existe entre cosa y concepto, entre sujeto y objeto. Él, aun partiendo de los presupuestos acríticos y atemporalmente válidos de la lógica tradicional (aristotélica) que reduce la multiplicidad de lo existente a la unidad de la conciencia, es capaz, sin embargo, de mantener la opacidad de estos dos momentos –cosa y concepto–. El problema surge, tal como señalábamos con Lukács, en que Kant persigue la constitución del sistema, pero, nuevamente, su ventaja –que para Lukács era signo de su "honestidad" pero también de su fracaso– reside en mantener, dice Adorno, la *conciencia de bloque*. En otras palabras, la conciencia que se tiene acerca de que "la unidad de la razón no es una totalidad y que uno siempre se topa con algo que representa sus propios

---

21 Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos. Op. Cit.*, p. 81.

22 Adorno, T. W.: "Kants, Kritik der reinen Vernunft" (Nachgelassene Schriften, IV, 4. Frankfurt, Suhrkamp, 1995). Traducido por Adrián Navigante. Material del CEDINCI.

límites"[23]. Así, lo que Lukács cuestionaba del planteo kantiano –su imposibilidad de superar la escisión sujeto/objeto– es ahora recuperado por Adorno en la medida en que, en Kant "estos dos momentos, por un lado el momento sistemático, que urge a la unidad de la razón, y por otro lado el momento de conciencia de lo heterogéneo, del bloque, del límite, ejercen una influencia recíproca constante"[24]. Si bien en la *Crítica a la razón pura* se traslada la unidad de lo ente y el concepto de ser a la conciencia, simultáneamente, dice Adorno, Kant se niega a derivar todo lo que es de la conciencia. Esta presencia del límite a lo absoluto es disuelta en el planteo de Hegel (en la remisión al universal absoluto o, en término de la filosofía de la historia, en el sujeto-objeto idéntico).

Sin embargo, el que esta dimensión –en tanto momento de la *Crítica a la Razón Pura*– sea recuperada no supone que se recobre el planteo kantiano *in toto*, pues avanzadas estas "Lecciones" emergen, a partir del análisis de los "enunciados metafísicos" y los "juicios sintéticos a priori", algunos motivos críticos. Aquí solo nos importa subrayar lo siguiente: cuando Kant afirma que poseemos siempre un impulso a ir más allá de nuestros juicios hacia un conocimiento más fundamental y absoluto, cree que esta compulsión se encuentra en las cosas mismas y no en el sujeto. Esta creencia significa, para Adorno, que uno sólo se conforma con el conocimiento cuando lo remonta al absoluto y esta exigencia encierra el presupuesto de "una adecuación entre espíritu cognoscente y los objetos del conocimiento posible". A su vez, la presuposición de esta adecuación implicaría como punto de partida una identidad última entre la facultad cognoscente y el objeto de conocimiento[25]. Finalmente agrega

---

23 Adorno, T. W.: "Kants, Kritik der reinen Vernunft". *Op. Cit.*

24 *Op. Cit.*

25 Las críticas que realiza Adorno recuerdan a aquella que, a su turno, realizara Lukács. Para este último, Kant caía en la *unilateralidad* de la conciencia al intentar remitir lo que, en un principio, había pensado en términos de diferencia ontológica (y gnoseológica) a aquel *núcleo de esencialidad* platónico, de

Adorno: "quiero decir con esto que no tenemos ninguna seguridad de que este afán (*Drang*) de reducción a un elemento último y originario no es en el fondo un engaño en el cual se ha atrincherado el impulso absoluto de dominio de la conciencia, es decir, en última instancia la violencia que se ejerce sobre la naturaleza"[26].

Es el dominio real que subyace al pensamiento identificador el que en las páginas de *Dialéctica del Iluminismo* es, también, severamente cuestionado. Este pensamiento, en su forma reificada, como instrumento del orden, al renunciar a pensarse a sí mismo ha renunciado –dicen Adorno y Horkheimer– a su propia realización[27].

Dirijámonos ahora a la segunda tesis que los autores adelantan: "el iluminismo vuelve a convertirse en mitología". Antes que nada, habría que interrogar el carácter que en este texto asume la palabra *mitología*. A juzgar por el uso que allí se le da al término, la mitología sería, en principio, quien habría puesto en marcha al iluminismo, ambos pueden medirse en función de un elemento común: su afán totalizador. Explicar al mundo en términos de "nada o todo"

---

coincidencia plena, entre el sujeto y el objeto de su pensamiento, sólo que situado en el sujeto mismo. Ver capítulo III.

26 Las "Lecciones" son sumamente interesantes aunque aquí no podamos abordarlas en toda su profundidad. Agregaremos solamente que Adorno adelanta dos tesis centrales: la primera, consiste en afirmar que la crítica kantiana no es un pensamiento meramente negativo que viene a romper con todas las disciplinas y las ciencias, antes bien, es un intento de rescatar la ontología en el marco del Iluminismo en el cual estaba haciéndose trizas; la segunda afirmación, íntimamente vinculada a la anterior, sostiene que en este planteo ontológico se postula aquella "diferencia ontológica", esto es, la irreductibilidad de lo que es al concepto, pero también, la mediación recíproca entre "el concepto de la forma pura y el de la existencia". Esta última cuestión hace que el planteo kantiano no sea un vacuo absolutismo lógico. Ver: Adorno, T., W.: "Kants, Kritik der reinen Vernunft". *Op. Cit.*

27 Los autores afirma al respecto: "Al renunciar al pensamiento, que se venga, en su forma reificada -como matemáticas, máquina, organización- del hombre olvidado de sí mismo, el iluminismo ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar todo lo que es individual, el iluminismo ha dejado a la totalidad incomprendida la libertad de retorcerse -como dominio sobre las cosas- sobre el ser y sobre la conciencia de los hombres" Adorno T. W. y Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*. *Op. Cit.*, p. 47.

es mitología –aseveran los autores–. Pero también Adorno y Horkheimer entienden bajo este término la clásica operación de una inversión, esto es, hacer aparecer algo como su opuesto: la injusticia social históricamente producida como algo eternamente inmutable, lo producido por el concepto como el hecho bruto, entre otras inversiones posibles.

En uno de los pasajes del libro leemos lo siguiente:

> Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico[28].

Uno de los elementos que dan cuenta de esta suerte de reincidencia es el de la *repetición*. En este punto es preciso advertir un doble movimiento: por un lado, como vimos, la magia se diferencia del mito (y de la ciencia) en virtud de las mediaciones que cada una de ellas opera; pero, por otro lado, habría un elemento en la magia que la aproximaría al "mito" (en sentido amplio): este elemento es, como adelantamos, la repetición. Ella se corresponde con la voluntad de conjurar un hecho ocurrido con el objeto de sustraerse a su poder. Ahora bien, si en un primer momento, en la magia, esta operación se realizaba mediante la mímesis de aquello que se pretendía conjurar, y en este sentido, podía decirse de ella que era fluida y dúctil, no obstante, esta ductilidad se perdería en un segundo momento, cuando el ritual mágico se petrifica y convierte en una serie de repeticiones mecánicas, rigurosas e inmodificables. Es en este segundo momento cuando magia y mito se aproximan.

En el iluminismo, por su parte, la repetición retorna bajo la figura de la *legalidad*, y esta objetivación de las normas que regulan el funcionamiento de lo social, es acompañada por la creencia del hombre en su condición de sujeto

---

28 Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos. Op. Cit.*, p. 67.

teseopress.com

libre. Sin embargo, y, a pesar de la voluntad que esta frase expresa: "El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo"[29]. Así, la idea según la cual todo habría ya sucedido, que nada nuevo podría existir bajo sol, redunda en la imagen de la *autoconservación* y la adaptación que confirma aquello que se pretendía negar: el *destino* como ilusión mítica.

Para el pensamiento científico la salida del círculo que él misma traza y que delimita su tarea de ordenador de lo que es, significa demencia y autodestrucción con la misma fuerza con que era sentido el temor del mago primitivo de salir del círculo trazado con el fin de una determinada exorcización. La *repetición* mítica devenida *legalidad*, conjuntamente con la destinación devenida *autoconservación* desemboca en una duplicación mitológica (ideológica), exacerbada por la pretensión de libertad –y de superación– contenida en la razón iluminista.

El motivo de la *autoconservación* se relaciona íntimamente con los desarrollos de Nietzsche sobre el *ideal ascético*. Contrariamente a lo que este ideal pretende de sí –esto es, ser una afirmación del sí que encuentra su impulso y origen en *sí mismo* como potencia– ese ideal ascético representa, asevera Nietzsche, una actitud *reactiva*: "una vida ascética es una autocontradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorarse de la vida misma" [30] pero que *no* puede. Su pretendida negación de la vida como terreno de la caducidad, del devenir, en pos de una vida verdadera situada en el más allá, no es más que la expresión de su *impotencia* y voluntad de *autoconservación*. Por su parte, en Adorno y Horkheimer la *autoconservación* está ligada al *destino*. Podríamos interpretar este destino con la nietzscheana

---

29 *Íbidem*.

30 Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral*. Trad. Sánchez Pascual, España, Alianza, 1972, p. 137.

afirmación acerca de la condición de los creadores de la moral esclava, su determinación reactiva, su no-poder-ser de otro modo al que son, esto es, su ser impotentes. No obstante, dice Nietzsche, son "astutos" y su astucia radica en invertir (transvalorar) el signo de los valores "nobles": la identificación aristocrática cuya serie es "bueno" = "noble", poderoso, bello, feliz, amado por Dios, transmutó en otra –señala Nietzsche– que identifica lo bueno con lo miserable, lo pobre, lo sufriente, lo enfermo, como únicos benditos por Dios. Esta astucia es la misma que actúa en el ideal ascético, pues éste no es más que una "estratagema en la *conservación* de la vida" por parte de los débiles e impotentes. A propósito de esto Nietzsche afirma:

> En el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre y enseñorarse de él en la medida en que nos enseña la historia, especialmente en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación del hombre, se expresa una gran realidad, la *condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta ahora[31].

Este hombre negador de la vida es el mismo hombre que ha creado infinidad de síes en virtud de su impotencia y en orden a su autoconservación. También a la *astucia* se liga la *autoconservación* en *Dialéctica del Iluminismo*, y es figurada a través del "engaño" en que Odiseo hace incurrir a los Dioses para dominarlos (a ellos y a las fuerzas naturales por ellos representada). La astucia es el desafío vuelto racional, es el engaño y ejercicio de la violencia sobre sí y sobre el resto[32], y es también el producto del reconocimiento de la debilidad e impotencia de quien ha de enfrentarse a fuerzas que lo superan.

---

31 *Op. Cit.*, p. 140.

32 En efecto todo el Excursus I ("Odiseo o el mito del iluminismo") gira en torno a las modalidades que esta astucia asume en el poema de Homero. Y el modelo de la astucia es el momento del engaño inscripto en el sacrificio.

teseopress.com

Precisamente con *Odiseo* se anuncia, para estos autores, la razón iluminista. Él es el testimonio de la dialéctica del iluminismo, pues a él puede remontarse la genealogía del sujeto moderno[33]. Es específicamente el relato sobre el canto de las sirenas el que expresa, para Adorno y Horkheimer, el nexo inextricable entre mito, dominio y trabajo. En aquel pasaje se prefigura la relación de dominio, mando y trabajo que se tornará preeminente en el orden capitalista. Allí, las sirenas, su canto, tientan con la promesa de felicidad supuesta en la posibilidad de perderse en el pasado. Pero el héroe del poema al que está dedicado el canto de las sirenas, es uno que se ha hecho adulto merced al sufrimiento. Odiseo ha dejado tras de sí todo aquello que le valió el logro de su identidad, de su unidad, y todo lo que dejó atrás en su hacerse ha entrado en el "reino de las sombras". Odiseo quiere liberar el instante presente de su pasado, manteniendo a éste último "detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente"[34]. Las sirenas conocen este pasado reciente y seducen con la promesa de placer en la que podría incurrir un nostálgico que añorase verse envuelto en su pasado. Sin embargo, esta promesa de "perderse" representa, también, la amenaza de disolver y anular el Sí arduamente conquistado:

> El temor de perder el sí mismo, y con él la frontera entre sí y el resto de la vida, el miedo a la muerte y a la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto amenazada en todo instante[35].

---

33 En el Excursus I los autores afirman que Odiseo es el prototipo del individuo burgués y que el universo homérico no es más que el producto de la razón ordenadora que universaliza la lengua, controla racionalmente el espacio, jerarquiza a los dioses, etc. Ver: Adorno, T. y Horkheimer, M.: *Dialéctica del iluminismo. Op. Cit.*

34 Adorno, T. W. y Horkheimer, M.: *Dialéctica del iluminismo. Op. Cit.*, 87.

35 *Op. Cit.*, p. 86-87.

El modo que, según los autores, la civilización encontró de escapar a esta amenaza, no es muy distinto al que Nietzsche sugería bajo la noción de *ideal ascético*: obediencia y trabajo, *actividad maquinal*[36]. En este camino la felicidad y satisfacción se tornan mera apariencia, pura impotencia.

Odiseo "igualmente hostil a la propia muerte y a la propia felicidad" –dicen los autores– "sabe todo eso" y frente a la presencia amenazadora de las sirenas resuelve: en primer lugar, atarse a un mástil para no sucumbir a la tentación y garantizar la continuidad de su vida, pero sin dejar de escuchar el canto de las sirenas. Para que esto fuera posible, era necesario, en segundo lugar, tapar las orejas de los remeros y ordenarles remar. De tal suerte, hace que los otros trabajen para él, para sí mismo; él puede escuchar el canto de las sirenas y extasiarse con su belleza pues sus súplicas de ser desatado no alcanzan los oídos de los remeros con las orejas cubiertas. Los remeros, en cambio, sólo conocen de aquel canto el inminente peligro y con su trabajo reproducen tanto su vida como la vida de su opresor.

Es la racionalidad de Odiseo, su astucia, la que neutraliza el poder de las sirenas al construirlas como puro objeto de contemplación[37], y al hacer de él una mínima expresión,

36 Para Nietzsche: "La actividad maquinal y lo que con ellas se relaciona –como la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la 'impersonalidad', para olvidarse-a-sí-mismos, para la *incuria sui* [descuido de sí]-: ¡de qué modo tan profundo y delicado ha sabido el sacerdote ascético utilizar estas cosas en la lucha contra el dolor!". Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral. Op. Cit.*, p. 156.

37 No nos detendremos en la presente tesis en las reflexiones que en torno al arte se desarrollan y derivan de estos pasajes.

teseopress.com

inmovilizarse, e incluso, en cierto modo, negarse[38]. A partir de allí, goce artístico y trabajo manual quedan divorciados.

De este modo: "La humanidad ha debido someterse" –afirman Adorno y Horkheimer– "a cosas terribles hasta constituirse el sí mismo, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre" [39].

Pero aún hay más, pues de otra prefiguración da cuenta el mencionado pasaje: quien manda al decidir no "perderse", resuelve, al mismo tiempo, no participar en el trabajo de remar y quedar, además, inmovilizado; los remeros, por su parte, en su labor, se relacionan inmediatamente con las cosas pero sin poder gozar de ellas, pues la condición bajo la cual esta actividad se cumple es de constricción; no sólo por el mando, sino también, por la obstrucción violenta de los sentidos. La situación de ambos es lamentable, como en Lukács, también aquí remeros (proletarios) y héroe (burgués) comparten una misma situación: "Los oídos sordos, que permanecieron así para los dóciles proletarios desde los tiempos del mito, no representan ninguna ventaja respecto de la inmovilidad del amo"[40]. Empero, a diferencia de Lukács, en Adorno y Horkheimer la condición de los esclavos (o de los trabajadores modernos), su posición en la estructura, no encierra *necesariamente* ninguna "posibilidad objetiva", ni "tendencia" o "impulso" hacia la

---

38 No otra cosa sugieren los autores en el Excursus I. Odiseo, se dice allí, "se abandona, por así decirlo, a sí mismo para reencontrarse; la alienación respecto a la naturaleza, que lleva a cabo, se consuma en su abandono a la naturaleza con la que se enfrenta en cada nuevo episodio; y la naturaleza inexorable, a la que domina, triunfa irónicamente al volver él a casa como inexorable: como juez y vengador de la herencia de las potencias de las que escapó. En el estadio homérico, la identidad del sí mismo es de tal modo función de lo no idéntico, de los mitos disociados, inarticulados, que ha de pedirse prestada a ellos" y a los cuales él ordena de modo racional. Adorno T. W. y Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*. *Op. Cit.*, p. 101.

39 *Op. Cit.*, p. 86. A la luz de estas reflexiones podría ser reinterpretada la tan citada frase de Benjamin: "No existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie". Benjamin, W.: "Sobre el concepto de historia" en *Dialéctica en suspenso*. *Op. Cit.*, p. 52.

40 Adorno T. W. y Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*. *Op. Cit.*, p. 89.

desfetichización o desmitificación de la totalidad social, y a su consecuente emancipación. A pesar de los esfuerzos del Sí, los hombres son reducidos, por mediación de la sociedad total, a las leyes de su desarrollo, esto es, a simples seres genéricos "iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida"[41].

Como señalábamos unas páginas más arriba, el pensamiento que refleja y perpetúa el mecanismo coactivo sobre la naturaleza –sostienen Adorno y Horkheimer–, es pensamiento que olvida que en su determinación se encontraba la obligación de pensarse a sí mismo. El pensamiento se ha reificado y mediante él "los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada"[42]. El concepto ha devenido *cosa*, inmutable, idéntico a sí mismo, capaz de aferrarlo todo. Sin embargo, *en* la imposibilidad de negar su función de separación, de distancia y objetivación respecto del objeto, puede leerse, como si dijéramos, sintomáticamente, el índice de su propia falsedad y de su propia verdad. La conciencia de esta escisión pone de manifiesto, una vez más, la dialéctica inherente del iluminismo, pues:

> La condena de la superstición ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desenmascaramiento. La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación. En la conciencia que el espíritu tiene de sí como naturaleza dividida en sí misma, la naturaleza se invoca a sí misma, como en la prehistoria, pero no ya directamente con su presunto nombre, que significa omnipotencia, es decir, como mana, sino como algo ciego, mutilado[43].

En esto consiste la dialéctica de la razón iluminista: en que todo progreso ha significado un acrecentamiento

---

41 *Íbidem.*
42 *Op. Cit.,* p. 92.
43 *Íbidem.*

del dominio y, simultáneamente, una promesa de mitigarlo. Porque el concepto permite medir la distancia que separa a los hombres de la naturaleza, habilita también la determinación de la injusticia. Es esta función, la que en virtud de "la anamnesis de la naturaleza en el sujeto" hace que el iluminismo, como principio, se encuentre en oposición al dominio.

Considerando lo expuesto hasta aquí en términos de un "diagnóstico" socio-histórico, proponemos ahora analizar la conferencia de Adorno de la década del '30 titulada "Actualidad de la filosofía", pues allí como acá se realiza la crítica a las pretensiones de una ratio autónoma idealista. Una frase de *Dialéctica del Iluminismo* sintetiza, a nuestro entender, lo que se tratará en aquel texto: "Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo"[44].

Diagnosis: (in)actualidad de la filosofía

También de un diagnóstico parte Adorno en "Actualidad de la filosofía": en un mundo que ha tirado por tierra toda pretensión de razón, la antigua ilusión de abarcarlo todo con el pensamiento, de asir con el concepto la totalidad de lo real, se ha vuelto altamente problemática. Ante la severa mirada de Adorno, los grandes proyectos filosóficos –deudores del idealismo– cumplen una función eternizadora; el *enseñorarse* por parte del aparato teórico de todo lo que existe, que denunciaba Adorno junto a Horkheimer como reproductora de la violencia del orden social (del dominio) retiene un gesto complaciente. Ambos –función eternizadora y complacencia– no se ostentan en una respuesta, se esconden, antes bien, en una pregunta: la que interroga por el Ser. Tal pregunta, formulada por los proyectos ontológicos de

---

44 *Op. Cit.*, p. 80.

su tiempo, es la misma –argumenta Adorno– que subyacía a los sistemas idealistas que aquellos buscaban superar. Quizás el sintagma que mejor resuma estas pretensiones sea el de *ratio autonoma*[45]. Una *ratio* calculante, *administradora*, que, situándose por fuera de la realidad (de la naturaleza, del objeto) la domina mediante el concepto. Una *ratio* tal, no hace, en su hipostasiada *autonomía*, más que reproducir las lógicas de dominio reales que gobiernan el funcionamiento de lo social –como tuvimos ya ocasión de referir–.

Ahora bien, lo que la pregunta por el Ser supone es, en primer lugar, una adecuación entre ser y pensamiento, o, expresado en otras palabras, una identidad entre sujeto y objeto; en segundo lugar, la pregunta por el ser deja intacta la idea de totalidad, de una realidad cerrada o sin fisuras *dispuesta* a ser aprehendida y susceptible de ser *aferrada* por el pensamiento (el concepto). Identidad sujeto-objeto, de un costado; totalidad, de otro, comienzan a vislumbrarse así como dos aspectos vinculados a un mismo problema. Lo que este planteo revela es la compatibilidad entre, por un lado, la identidad sujeto-objeto subyacente al idealismo y, por otro, el que esta identidad sea el resultado del proceso de separación entre sujeto y objeto, de su unilateralidad sugerida en estos textos y desarrollada en el capítulo "Concepto de iluminismo" que analizamos en las páginas anteriores. La totalidad, por su parte, remitiría a cierta "voluntad de *sistema*" de los proyectos filosóficos, esto es, a una aspiración al establecimiento de un conjunto de principios y leyes a partir de los cuales pueda deducirse toda singularidad; o bien, a la sistematización de un

---

45 Para Adorno en la *Crítica a la razón pura* existe ya una tensión entre, por un lado, la pretensión de autonomía de la filosofía y por otro, la aplicación en su interior de criterios correspondientes a la ciencia. En las "Lecciones" leemos: "la filosofía reflexiona sobre sí misma en el espíritu de la ciencia, pero al mismo tiempo mantiene su pretensión de autonomía. En este sentido se puede decir que la filosofía kantiana se encuentra en el límite entre la filosofía y el positivismo, ya que es al mismo tiempo *todavía* metafísica y *ya* filosofía en cuanto 'doctrina de la ciencia'". Adorno T., W.: "Kants, Kritik der reinen Vernunft". *Op. Cit.*

conjunto de principios aplicables, gracias a su universalidad y generalidad, a distintos fenómenos ya aislados también de la realidad en una relación de exterioridad que se traduciría llamativamente en una "feliz" identidad, en rigor, en una *identificación* del sujeto con las categorías que él mismo depositó –de antemano– en el objeto o de una reducción de todo lo existente a la conciencia del sujeto del conocimiento.

El derrumbamiento de estas pretensiones de la *ratio autonoma* dejó sus huellas en los grandes sistemas filosóficos. El recorrido que Adorno realiza buscando destacar estas huellas, encuentra justificación en la medida en que "la cuestión de la posibilidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretejerse histórico de preguntas y respuestas"[46]. Sólo a través de la imbricación intrahistórica de ambas (de preguntas y respuestas) podemos arribar –sugiere Adorno– a una redefinición crítica de la problemática.

Si bien la reproducción en extenso del recorrido que Adorno realiza carece de relevancia a los fines de nuestra tesis, nosotros intentaremos realizar una síntesis, quizás, algo esquemática, con el objetivo de no perder el hilo de su argumentación y buscando subrayar los elementos que contribuyen a la reflexión en torno a los problemas que nos ocupan[47]. Por un lado, luego, sus comentarios críticos se extienden desde el idealismo clásico, pasando por

---

46 Adorno, T. W.: "Actualidad de la filosofía" en *Actualidad de la filosofía*. Trad. José Luis Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 82-83.

47 Lo que no debemos olvidar es que lo que en esta discusión se jugaba era, en palabras de Susan Buck-Morss: "la posibilidad misma de la comprensión racional. Si la realidad no podía llegar a identificarse con los conceptos racionales, universales, como lo habían pretendido los idealistas desde Kant, entonces corría el peligro de despedazarse en una profusión de particulares que enfrentaran al sujeto de manera opaca e inexplicable" Buck-Morss, S.: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI, 1981, p. 158. A diferencia de lo que afirma Buck-Morss, consideramos que, quizás, el mayor peligro no radica en la opacidad de estos particulares, sino en su hipostasiada transparencia.

el neokantismo ("Escuela de Marburgo") hasta arribar a la *Lebensphilosophie*. Hasta aquí las críticas que realiza Adorno se dirigen fundamentalmente al formalismo y a la deriva irracionalista de estas corrientes. Estas críticas podrían parangonarse con aquellas que Lukács dirigiera a los planteos filosóficos contemporáneos al suyo, pero si Lukács cuestionaba al formalismo su capacidad de regular el detalle o su aparente opuesto, esto es, el establecimiento de leyes generales abstractas dejando al acaso la comprensión de la totalidad y, por tanto, desestimando el contenido concreto, intrahistórico, de los fenómenos; Adorno cuestiona de ambas su unilateralidad, pues, o bien se elimina la determinación histórica disolviendo la realidad en formas lógicas (neokantismo) o bien persisten en la pura descripción de la *facticidad*, de la inmediatez, de la empírea (vitalismo). Si el acento recae en Lukács en la antinomia de un sistema que se pretende universal, pero que es incapaz de dar cuenta de la totalidad por su propia determinación y limitación estructural, en Adorno el énfasis está puesto en la postulación unilateral de una identidad entre realidad y pensamiento, entre sujeto y objeto, de una reducción de lo real a lo fáctico (a través de la mediación del concepto) que luego se asume como inmediato e intacto, ya sea al sujeto, a la razón, a la conciencia[48].

De esta reducción dan cuenta también, aunque desde otra perspectiva, las *filosofías científicas*; ellas no vuelven ya sobre la pregunta fundamental del idealismo, esto es, la que interroga la constitución de lo real, porque creen disponer en sus datos (sea los de la conciencia o sea los de sus investigaciones empíricas) de un fundamento más sólido. Todas ellas permanecen, para Adorno, dentro del marco de una propedéutica de las ciencias naturales.

48 La cuestión de la *unilaterialidad*, en rigor, también era formulada y criticada por Lukács en ocasión tanto del idealismo kantiano como del empirismo más vulgar. Ver capítulo III.

En una posición equidistante a estas dos aventuras –las filosofías tradicionales y las científicas– se emplaza otro intento, el realizado por la *fenomenología* y que consiste "en el empeño por lograr [...] un orden del ser vinculante y situado por encima de lo subjetivo"[49]. El elemento paradójico de su búsqueda reside en hacerlo a partir de las mismas categorías con las que operaba el idealismo que se pretendía superar.

En esta saga encuentra lugar la formulación de Martin Heidegger –que reseñaremos en virtud de la importancia que asumirá en la formulación del problema de la historia–. Su pregunta no se dirige ya a la relación entre ideas objetivas y ser objetivo, sino al ser subjetivo sin más. Dice Adorno: "la exigencia de la ontología material se reduce al terreno de la subjetividad, en cuyas profundidades busca lo que no es capaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad"[50]. Por ello no es casual que Heidegger recurra a Kierkegaard, último proyecto occidental de una ontología subjetiva. Pero Kierkegaard –demuestra Adorno[51]– no alcanza en el plano de la subjetividad ningún ser fundado firmemente; el abismo que se abre es el de la desesperación en que se derrumba la subjetividad. De este infierno sólo se puede salir mediante un "salto" en la trascendencia (el espíritu subjetivo tiene que sacrificarse a sí mismo) y en Kierkegaard este salto se orienta en el sentido de la fe religiosa, de la Biblia. Heidegger, por su parte, sólo se abstiene de recurrir a la fe, a la Biblia, mediante la aceptación de "una realidad adialéctica por principios e históricamente predialéctica, una realidad siempre 'a mano' (disponible)"[52].

---

49 Adorno, T. W.: "Actualidad de la filosofía", *Op. Cit.*, p. 76.
50 *Op. Cit.*, p. 80.
51 Adorno conocía muy bien la obra de Sören Kierkegaard. Sobre su crítica versaría la *habilitationsschrift* de este pensador que, redactada entre 1929-1930, se publicaría en 1933. En ella "Adorno desafiaba toda la tradición del existencialismo, incluyendo a su último representante, Martin Heidegger". Buck-Morss, S.: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt. Op. Cit.* pp. 236-237.
52 Adorno, T. W.: "Actualidad de la filosofía", *Op. Cit.*, p. 80.

teseopress.com

También en él ocurre el salto y la negación dialéctica del ser subjetivo, sólo que bajo la prohibición de la fe. En su lugar Heidegger reconoce la trascendencia hacia el 'ser así': una trascendencia en la muerte. Con la metafísica de la muerte Heidegger completa –argumenta Adorno– la fenomenología del 'impulso' de Scheler[53] aproximándose, así, al vitalismo que en su origen pretendió superar. En este sentido, la diferencia que subsiste, para Adorno, entre un vitalista como Simmel y el pensamiento neo ontológico de Heidegger estriba en que el primero conserva categorías psicológicas donde el segundo ubica categorías ontológicas. Se dirige también en esta dirección –entender a la fenomenología como sucesora del vitalismo– el hecho de que Heidegger sólo logre sustraerse al problema del historicismo, a través de la ontologización del tiempo como dato de la condición humana. La búsqueda de la fenomenología material de lo eterno en el ser humano, es disuelta en lo eterno de la temporalidad.

De este modo, argumenta Adorno: "A las pretensiones ontológicas ya sólo les bastan entonces aquellas categorías de cuya hegemonía exclusiva quería librar al pensamiento la fenomenología: mera subjetividad y mera temporalidad"[54].

---

53 El intento frustrado de Scheler por lograr una fenomenología material da cuenta, según Adorno, de que el tránsito de la fenomenología "desde la región formal ideal a la material y objetiva no podía lograrse sin saltos ni dudas, sino que la imagen de una realidad suprahistórica (…) se enmarañó y deshizo tan pronto como se trató de buscar tal verdad precisamente en la realidad cuya captación constituía el programa de la 'fenomenología material'". El último Scheler fue capaz de reconocer que el salto entre las ideas eternas y la realidad (vía fenomenología material) era en sí mismo material-metafísico "abandonando así la realidad a un ciego 'impulso'" cuya relación con las ideas es oscura y problemática. Su fenomenología material se ha replegado dialécticamente sobre sí misma. Adorno, T. W.: "Actualidad de la filosofía" *Op. Cit.*, pp. 78-79.

54 *Op. Cit.*, pp. 81-82. Estos dos motivos, la pregunta por el ser y la pregunta por el sentido de lo dado, vuelven a ser interrogados en "La idea de historia natural", si bien con distintos acentos y diverso grado de especificidad. Desarrollaremos este punto en el apartado correspondiente.

Continuando con el recorrido que propone Adorno, no fue la neo-ontología sino la ciencia de la lógica y la matemática, con el auxilio de la crítica epistemológica, quienes con mayor fuerza han realizado la crítica al idealismo al restringir al ámbito de la experiencia todo conocimiento.

Ante esta situación –sostiene Adorno– los caminos que le quedarían a la filosofía (en sentido amplio) no serían más que dos: en primer lugar, devenir en mera instancia ordenadora y controladora de ciencias particulares y; en segundo lugar, el concepto polar de *poesía filosófica* "cuya arbitrariedad con respecto a la verdad sólo se ve superada por su inferioridad estética y por su lejanía en cuanto sea arte"[55]. La segunda opción es descartada de plano. La primera, representada, según Adorno, por el Círculo de Viena (el empiriocriticismo), aunque viable, no libera, no obstante, a la filosofía de sus problemas –antes mencionados– inherentes a ella e irresueltos:

El primer problema es el que refiere al sentido de lo 'dado'. Esta categoría, central para el empirismo –según Adorno–, se vincula con la cuestión del "correspondiente sujeto". Y este problema no ha sido allí resuelto, pues sólo se lo podría resolver a partir de una respuesta proporcionada histórico-filosóficamente, en tanto el sujeto de lo dado no puede pensarse en términos de una trascendencia, ahistórico e idéntico, sino reflexionando sobre él como una figura cambiante e históricamente comprensible. El empirismo ha tomado como evidente el punto de partida kantiano, esto es, la postulación de un *yo trascendental* que acompaña todas mis percepciones y la consideración de lo "dado" en términos de lo fenoménico, lo inteligible. Y se ha contentado y conformado con este hallazgo. La pura reducción de lo dado a la unidad, o conciencia de un sujeto, no es por ellos cuestionada.

El segundo problema es el representado por la 'conciencia ajena': "el del yo ajeno, que para el empiriocriticismo

55 *Op. Cit.*, p. 84.

sólo puede hacerse accesible por analogía, sólo reconstruirse después tomando como base la experiencia propia”[56]. Este problema fue resuelto arbitrariamente y de modo parcial, pues esta ajenidad está ya supuesta en el propio lenguaje del empirismo y en la postulación de un criterio de *verificabilidad* basado en las reglas de adecuación o correspondencia entre pensamiento y realidad.

A partir de estos dos problemas, el Círculo de Viena continúa aquella filosofía idealista con la cual quería romper. Sin embargo, sus intervenciones contribuyen –sostiene Adorno– a depurar los planteos propios de la filosofía. Pues no es otra cosa que la situación en que se encuentran las ciencias particulares la que favorece la especificación de los problemas de la filosofía. Ciencia y “filosofía” no se distinguen, afirma Adorno, por su grado de abstracción o generalidad. Su diferencia radica, antes bien, en que conciben de manera distinta los hallazgos con los que tropiezan, la primera creyéndolos últimos y fundamentales; la segunda, por el contrario, viendo en ellos un signo que la conmina a descifrar. En otras palabras –en las de Adorno– “el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía la interpretación”[57].

Lo que a partir de este recorrido queda evidenciado no es más que la “imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales”[58]. O, parafraseando al Adorno de la *Teoría Estética*, lo que se ha vuelto evidente es que nada respecto a la “filosofía” es evidente.

En este marco es preciso –considera Adorno– reflexionar en torno a la sedimentación histórica de la que cada una de estas nociones es portadora, con el objetivo de lograr, a partir de su mutuo extrañamiento, su crítica y corrección recíproca. Pero esta crítica y corrección no serán dadas

---

56 *Op. Cit.*, p. 85.
57 *Op. Cit.*, p. 87. En nuestras “Conclusiones” volveremos sobre las distintas lecturas que pueden hacerse de esta afirmación.
58 *Op. Cit.*, p. 83.

de una vez y para siempre. De allí lo problemático, para nuestra tesis, que puede resultar pensar, a partir del desarrollo de Adorno que presentamos, algo así como un único y atemporal "concepto de historia". Antes bien, lo que podemos retener de las reflexiones que hasta aquí revisamos es cierta actitud de alerta frente a razonamientos "reificantes", ciertas indicaciones o exigencias críticas.

Como adelantamos en ocasión de *Dialéctica del Iluminismo* toda rigidificación de los conceptos es mítica, así como mítica –en su más vulgar acepción de ideológica– es la postulación de un pensamiento de la *identidad* según se desprende de los análisis de "Actualidad de la filosofía" y que se prosiguen en "La idea de historia natural". Precisamente hacia estas cuestiones que entran, más claramente, en escena en la conferencia citada de 1932 nos dirigiremos en el siguiente apartado.

El problema del sentido. Quinta aparición: crítica a la categoría neo ontológica de historicidad

En la conferencia de 1932 Adorno orienta sus conceptualizaciones en el sentido de rebasar la antítesis entre naturaleza e historia. El propósito de este ensayo radica en que ambos conceptos queden superados en su propia separación, en la producción de su mutuo extrañamiento, en la mostración de su recíproca unilateralidad. Persiguiendo este objetivo Adorno buscará disolver el concepto *mítico* tanto de naturaleza ("como lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta a la historia humana y aparece en ella como ser dado de antemano")[59]; como el de su par, la historia (entendida como la ocurrencia de lo cualitativamente nuevo, de lo no idéntico). Así, su idea de *historia natural* será

---

[59] Adorno, T. W.: "La idea de Historia Natural" en *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 104.

producto de un doble planteo –insinuado por Adorno al inicio de esta conferencia–:

1. Tomar 'lo natural' como punto de partida; ello equivale, en la perspectiva adorniana, a tomar a la ontología como punto de partida ("el problema del ser sin más"), pues ella representa lo que el autor denominó bajo el concepto mítico de naturaleza: lo dado, lo dispuesto, lo "a la mano";
2. Realizar un giro con el objetivo de: "desarrollar el concepto de historia natural, a partir de la problemática de la filosofía de la historia"[60].

Luego, como hiciera en "Actualidad de la filosofía", Adorno comienza con la consideración crítica de las filosofías –fundamentalmente el desarrollo ontológico de la fenomenología posthusserliana– que abordaron esta problemática. Define aquellos planteos como un intento por superar la posición subjetivista y, paradójicamente, disolver todas las determinaciones del ser en determinaciones del pensamiento. Persiguiendo este objetivo –arguye Adorno– los proyectos neo-ontológicos creen poder "fundar toda objetividad en determinadas estructuras fundamentales de la subjetividad" reemplazándolas por un planteo en el cual se ganaría un ser diferente, "una región del Ser transsubjetiva, *óntica*"[61].

Mas su paradoja radica –como sucediera con los intentos por superar los problemas que la pregunta por el Ser encerraba en el idealismo– en pretender alcanzar esta nueva definición a partir de la misma *ratio subjetiva* y a través del mismo lenguaje de la *ratio* articulando su interrogación de una manera doble: pregunta por el *ser mismo* (cosa en sí); pregunta por el *sentido del ser* (como adherido al ente o como *posibilidad* sin más).

60 *Op. Cit.*, p. 105.
61 *Op. Cit.*, p. 106.

teseopress.com

Una de las tesis del artículo que funcionará como sostén de la crítica adorniana, afirma lo siguiente:

> el planteo ontológico del que hoy nos ocupamos detenta la misma posición de partida que la *ratio* autónoma; para ser más precisos, la cuestión del *sentido del ser* solo puede llegar a plantearse donde la ratio reconoce la realidad que se halla frente a ella como *algo ajeno*, perdido, cósico, sólo donde no es ya directamente accesible y el sentido no le es común a ratio y *realidad*[62].

La pregunta por el ser y por el sentido, desde una lectura sintomática, evidencia su supuesto o punto de partida, esto es, el *sinsentido* que para la ratio asume la realidad, su coseidad y ajenidad. Coseidad y sinsentido que la ratio, a su vez, rehúye a pensar como históricamente producida. Esta cuestión se desprende del punto de partida de la *ratio* al que se le agrega como agravante el hecho de que "dotar de sentido al ser no es otra cosa que implantarle significados tal como los ha establecido la subjetividad"[63]. Así, en la búsqueda por atribuir un sentido no subjetivo a la desquiciada realidad se termina con la imputación de significados que, proviniendo de formas de pensamiento del sujeto, se invisten con la fuerza de "lo objetivo", en el sentido de "lo verdadero", lo que recoge "fielmente" el concepto.

La pregunta por el sentido del ser (en su doble acepción de: significado "oculto" que es preciso sacar a luz por análisis y como *categoría*) pierde, en el planteo ontológico, la tensión gnoseológica que lo caracterizaba en el platonismo: "lo existente mismo se convierte en sentido, y en lugar de una fundamentación del Ser más allá de lo histórico, aparece un proyecto del Ser como historicidad"[64]. De este modo, no se apela a una instancia trascendental para fundar el *sentido*, (él aparece como estando ya justificado por la empiria, por

---

62 *Op. Cit.*, pp. 106-107. Las cursivas son nuestras.
63 *Op. Cit.*, p. 107.
64 *Op. Cit.*, p. 109.

lo que existe sin más) pero sí se menta una categoría, la *historicidad*, que se hace pasar por la estructura ontológica del Ser; sin embargo, con ello, como veremos, no se resuelve el problema, por el contrario, la tensión se diluye. Pues, desde el punto de vista de la historia, del historicismo, esta operación disuelve los contenidos históricos en mera formalidad y abstracción; en tanto desde el punto de vista de la ontología, la cuestión se invierte, todo pensamiento radical sobre la historia presupone ya un proyecto del Ser "merced al cual la historia le viene dada como estructura del Ser".

Dos son las cuestiones que Adorno subraya en relación al tratamiento que la fenomenología da al problema entre naturaleza e historia. Por un lado, considera que el giro fenomenológico posee un momento de verdad que consiste en dejar de lado la pura antítesis entre historia y ser; pero, por otro lado, aquel momento de verdad deviene falso en cuanto "es la historia misma en su extrema movilidad la que se ha convertido en estructura ontológica fundamental"[65] del Ser.

Llegados a este punto –estado de la discusión– emergen una serie de motivos críticos: la unión de la cuestión ontológica e histórica bajo la categoría de *historicidad* no basta –afirma Adorno– para dominar la problemática concreta. Y ello queda evidenciado a partir de la ponderación de dos cuestiones:

1) El proyecto neo ontológico: "sigue anclado en *determinaciones generales*. El problema de la *contingencia* histórica no se puede dominar desde la categoría de historicidad"[66]. La categoría de 'lo viviente' es insuficiente a la hora de interpretar este fenómeno particular, de remitir a la 'facticidad' de un modo no descriptivo. Esta discusión, desplegada en el propio terreno ontológico, ha sido resuelta sólo de modo expeditivo: "incluyendo toda la facticidad que no encaja en el modelo ontológico mismo en una categoría,

65 *Op. Cit.*, p. 110.
66 *Op. Cit.*, p. 111.

la de la contingencia, la de la casualidad, y aceptando en el proyecto a ésta como determinación de lo histórico"[67]. Así, la casualidad es, paradójicamente, el nombre que se le da a la determinación de lo histórico. Lo histórico, es decir, la variabilidad de la realidad en tanto estado de cosas producido por los hombres sería, ahora, lo contingente, lo que, ocurriendo en la historia, no puede ser derivado de las circunstancias que lo produjeron. Lo que esta operación pone de manifiesto es, para Adorno, la impotencia de esta perspectiva de conocer el material empírico. Simultáneamente se produce –según Adorno– un giro en el interior del esquema de la ontológica. Un giro hacia la *tautología*:

> allí donde algunos elementos no encajan en las determinaciones pensadas y no se pueden hacer transparentes a su luz, sino que se plantean en su puro estar ahí, transformar ese plante del fenómeno en un concepto general, y acuñar algún título de dignidad ontológica para él. Así sucede con el concepto de ser para la muerte en Heidegger, y también con el mismo concepto de historicidad[68].

De este modo, el intento de la neo ontología heideggeriana por hacer caber a naturaleza e historia en la categoría de *historicidad* fracasa "porque con ella se reconoce ciertamente que hay un fenómeno fundamental llamado historia, pero la determinación ontológica de ese fenómeno fundamental [...] o [su] interpretación ontológica [...] se frustra, al transfigurarlo en ontología"[69].

El problema de la historia y el problema del ser no se resuelven haciendo de la historicidad una categoría ontológica. Heidegger, al designar a la historia como estructura global del ser, la equivale a la ontología. Así, se eliminan algunas cualidades concretas del ser para transponerlas al ámbito de la ontología y, de este modo, antes que a la

---

67 *Op. Cit.*, p. 112.
68 *Íbidem.*
69 *Op. Cit.*, pp. 112-113.

resolución del problema se procede a su liquidación. Esta cuestión: "viene adherido necesariamente al planteamiento ontológico mismo, que [...] no es capaz, por su punto de partida racional [*la ratio autónoma*], de interpretarse ontológicamente a sí mismo como lo que es: a saber, algo producido y derivado de la *ratio* idealista"[70]. En otros términos, en los de la *Dialéctica del Iluminismo*, su imposibilidad procede de su condición de pensamiento reificado, en otros términos, en que puede pensar todo menos a sí mismo, a su propia determinación.

El segundo problema de la neo ontología se relaciona íntimamente –siguiendo el desarrollo de Adorno– con lo que acabamos de afirmar:

2) En el planteo neo-ontológico no se ha abandonado el punto de partida idealista, pues en él se hallan dos definiciones propias de esta índole de pensamiento. La primera refiere a la noción de *totalidad* como categoría abarcadora de las individualidades contenidas en ella: totalidad estructural o unidad estructural. La creencia en la posibilidad de resumir unívocamente la totalidad de la realidad en una estructura: "alberga la pretensión de que aquel que resume en esa estructura todo lo existente tiene el derecho y la fuerza para reconocer en sí mismo y adecuadamente lo existente, y para darle cabida en la forma"[71].

La segunda definición, afín al pensamiento idealista, es la que remite al énfasis en la noción de *posibilidad* en detrimento de la realidad. La relación entre ambos términos es tenida por la neo-ontología como su mayor limitación[72]. La dificultad que la atraviesa en todo momento es la prioridad del 'proyecto' del Ser frente a la *facticidad* "y, con esa premisa acepta el salto entre él y la facticidad; la facticidad ha de acomodarse después, y si no, se la abandona a merced de la

70 *Op. Cit.*, p.113.
71 *Op. Cit.*, p. 114.
72 Es al interior de la neo-ontología que se realiza el reconocimiento de este problema según Adorno.

crítica"[73]. Es idealista, pues la contradicción entre posibilidad y realidad se corresponde, para Adorno, con la kantiana contradicción entre estructura categorial subjetiva y multiplicidad de lo empírico (entre lo que podemos conocer de entre la multiplicidad de los "objetos", lo fenoménico y, sobre lo que sólo podemos pensar, lo nouménico o cosa en sí). Esta reminiscencia de posiciones idealistas, explica no sólo la formalidad y generalidad del planteo neo ontológico, sino también su caída en la tautología. Y esta recaída en la tautología es explicada por Adorno mediante el "lema de la identidad". Reproducimos las palabras del autor:

> Me parece que no hay que explicar la tendencia tautológica de otra forma que mediante el antiguo *lema* idealista de la *identidad*. Esta tendencia surge al incluir un ser que es histórico en una categoría subjetiva como historicidad. El ser histórico comprendido en la categoría subjetiva de historicidad debe ser idéntico a la historia. Debe acomodarse a las determinaciones que le marca la historicidad[74].

Luego de todo lo expuesto, es preciso revisar el segundo movimiento que propusimos –junto a Adorno– al inicio de este apartado, esto es, revisar el punto de partida de la escisión entre Ser natural, por un lado y, Ser espiritual e histórico, por otro. Y ello, con el objetivo de producir un pensamiento que sea capaz de realizar la unidad *concreta* de naturaleza e historia. Con *concreta* se refiere Adorno a una forma de pensamiento que se limite y agote en las determinaciones del Ser real; que no se oriente, luego, a las contradicciones abstractas entre Ser posible, por un lado y Ser real, por otro. Dirigirse, en suma, a lo existente, a lo determinado, en concreto, intrahistóricamente. La concreción de este planteo conduce a la realización de la crítica de aquellos procedimientos que hacen equivaler lo natural con lo estático enfrentándolo a lo histórico como lo dinámico. Estas

---

73 *Op. Cit.*, p. 115.
74 *Op. Cit.*, p. 116. Las cursivas son nuestras..

conceptualizaciones representan, para Adorno, absolutizaciones falsas. Consecuentemente, el problema de la historia requiere, en función de un abordaje no reificante, un cambio de perspectiva. De las implicancias de este "cambio de perspectivas" daremos cuenta en el apartado que sigue.

"Un cambio de perspectiva": la idea de historia natural

"El poeta admiraba la hermosura de la naturaleza que nos circundaba, pero sin regocijarse con ella. Le preocupaba la idea de que toda esa belleza estaba destinada a desaparecer, que en el invierno moriría, como toda belleza humana y como todo lo hermoso y lo noble que los hombres crearon o podrían crear."
Sigmund Freud[75].

Desde la mirada de Adorno, el planteo del problema de la relación entre naturaleza e historia, será riguroso:

> cuando consiga captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza[76].

No se trata ya de subsumir la totalidad en la categoría de historicidad como hecho natural, como dato ontológico, antes bien, la tarea podría enunciarse del siguiente modo: transfigurar la historia concreta en naturaleza dialéctica. En ello consistiría la idea de *historia natural*.

---

75 Freud, S.: "La transitoriedad" en *Obras Completas, Tomo XIV*. Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 309.
76 Adorno, T. W.: "La idea de historia natural", *Op. Cit.*, p. 117.

teseopress.com

Para operar esta transmutación Adorno propone un nuevo punto de partida –referido ya al inicio del anterior apartado–: la problemática histórico-filosófica. A esta área remite la concepción de historia natural que, llamativamente, ha trabajado de modo fundamental con temáticas vinculadas a la teoría estética. Adorno se refiere a los dos textos centrales en los cuales se inspira su *idea*, pues ellos están dedicados a lo que comúnmente se denomina teoría estética o teoría del arte: el estudio titulado *Teoría de la novela* de György Lukács y *El origen del drama barroco alemán* de Walter Benjamin.

La idea de historia natural, luego, abreva en dos fuentes, representadas por estos dos nombres. Del primero, Adorno toma la noción de *segunda naturaleza*[77]. Ella surge en el marco de la afirmación de la existencia, históricamente determinada, de, podríamos decir, "dos mundos": uno, inmediato, no producido; otro, enajenado aunque producido. A la primera naturaleza Lukács la identifica con la de las ciencias naturales, ella es también, en algún sentido, naturaleza enajenada, pues, consiste en necesidades conocidas a través de distintos métodos y de la construcción de legalidades, pero cuyos sentidos últimos nos son ajenos e imposibles de captar. Por su parte, la segunda naturaleza o *mundo de la convención*, es aquella a la que pertenecen las cosas creadas por el hombre, pero perdidas para el hombre. A este mundo sólo se sustrae –para Lukács– lo más íntimo del alma. Es el mundo de la autoridad y la ley, pero que no se ofrece al sujeto como sentido, ni como inmediatez sensorial. De este modo, la segunda naturaleza es lo históricamente producido pero vuelto ajeno. Un cosmos en el que no podemos penetrar y al cual tampoco podemos descifrar.

---

77 En el capítulo III nos referimos a este concepto en Lukács que, apareciendo por primera vez en *Teoría de la novela* encontraría continuidad en el artículo "Cosificación y conciencia del proletariado" que allí analizamos. Ver: Capítulo III.

Ambas nociones se aproximan o, en rigor, la segunda deviene espejo, réplica, de la primera. Esto significa que el mundo creado por los hombres se le opone al hombre con la misma ciega necesidad que la primera naturaleza que, en su carácter de "improducida" no puede ser penetrada en su génesis, y por lo tanto tampoco en su caducidad. Este es el punto de partida y, el problema de la historia natural es la pregunta acerca de cómo es posible aclarar, conocer ese mundo enajenado, cosificado, muerto.

Para Adorno, Lukács se acerca a la problemática de la relación entre historia y naturaleza cuando describe a la 'segunda naturaleza' como sentido paralizado, enajenado, como "calvario de interioridades corrompidas" que sólo podrían despertar mediante "un acto metafísico de resurrección de lo anímico que lo creó"[78]. Del planteo de Lukács Adorno retiene la idea de *calvario* y su necesidad de *redención*. De modo tal que:

> El problema de ese despertar que se concede como posibilidad metafísica constituye lo que aquí se entiende por historia natural. Lo que contempla Lukács es la metamorfosis de lo histórico, en cuanto sido, como naturaleza, la historia paralizada es naturaleza[79].

En el calvario se encuentra ese elemento que es la cifra, que conmina y exige ser interpretado, sólo que,

---

78 Estas definiciones las extrae Adorno de un pasaje de *Teoría de la novela*. En él leemos: "Esta naturaleza, no es, como la primera, manifiesta y ajena al sentido: es un complejo significativo cristalizado, extrañado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades agusanadas, que por eso mismo no se podrían despertar -de ser ello posible- sino mediante el acto metafísico de resurrección de lo anímico que las creó". Y, unas oraciones más adelante, continúa: "La extrañeza respecto de la naturaleza, respecto de la naturaleza primera, el moderno sentimiento sentimental de la naturaleza primera, es sólo proyección de la vivencia de que el autoproducido entorno de los hombres no es ya casa paterna sino cárcel". Lukács, G.: Teoría de la novela en *El alma y las formas y Teoría de la novela*. Trad. Manuel Sacristán. México, Grijalbo, 1985, p. 331.

79 Adorno, T. W.: "La idea de historia natural", *Op. Cit.*, p. 121.

para Adorno, Lukács sitúa la resurrección en un horizonte escatológico[80], quedando, entonces, a cuenta de Benjamin –segunda fuente en la que abreva su pensamiento– el proporcionar el giro clave para la *idea* de historia natural. Pues es él quien sustrae la resurrección de la lejanía infinita y la coloca en una cercanía infinita, convirtiéndola en objeto de interpretación filosófica. Adorno reconduce estos desarrollos a algunos fragmentos del estudio sobre el *Trauerspiel*. Varios años después afirma que lo que atrae a Benjamin en el escrito acerca del barroco: "no es sólo contemplar vida fosilizada –y despertarla como en la alegoría– sino también considerar cosa viva haciéndola presentarse como pasada, 'prehistórica', para que entregue prontamente su significación"[81]. El movimiento es doble: si por un lado, la historia en el barroco asume la fisonomía de la naturaleza mentada en la calavera, la ruina, el jeroglífico, que reclama aún en su inexpresividad y ausencia simbólica, una interpretación, por otro lado, se torna a lo viviente "prehistoria", fósil, con el objeto de que entregue, mediante su alegorización, todo su significado.

Ambos autores –señala Adorno– insisten en una palabra: *tránsito/transitoriedad*. Es precisamente en este punto donde convergen historia y naturaleza. Lukács hace que "lo histórico en cuanto sido se vuelva a transformar en natura-

80 Como vimos en el capítulo III, la clave del "fin" la encuentra Lukács en la disolución del enigma de la mercancía, de la inmediatez cósica del 'mundo de la convención' en manos del sujeto-objeto idéntico de (y en) la historia: el proletariado. Único capaz de conocer al conocerse a sí mismo las mediaciones y determinaciones concretas de la totalidad social. Con ayuda de la dialéctica se resolvería también el problema de la cosa en sí, representante de las "antinomias de la razón burguesa". Más ninguna de estas soluciones es compartida por Adorno. Intentaremos dar cuenta de estas divergencias en nuestras conclusiones.

81 Adorno, T. W.: "Caracterización de Walter Benjamin" en *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*. Trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, p. 249.

teseopress.com

leza"[82], por su parte, en Benjamin: "La misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia"[83].

En esta conferencia de Adorno, la tan citada frase del *Trauerspiel* asume un rol central, reproducimos en extenso el fragmento tal y como aparece en la versión de "La idea de Historia Natural":

> 'Desde la *categoría decisiva del tiempo*, cuyo traslado a este terreno de la semiótica constituyó la gran perspicacia romántica de este pensador, se puede establecer la relación entre *símbolo* y *alegoría* de forma eficaz y en términos formales. Mientras en el símbolo, en la transfiguración de la caída, el rostro transfigurado en la naturaleza se manifiesta fugaz a la luz de la salvación, en la alegoría la *facies hipocrática* de la historia se encuentra ante los ojos del observador como *paisaje primordial paralizado*. La historia con todo lo que desde el mismo comienzo tiene de intemporal, de doloroso, de falto, se expresa en un rostro, no, en una calavera. Y tan cierto como que falta en ella toda libertad 'simbólica' en la expresión, toda armonía clásica en la figura, todo lo humano, lo es también que no expresa sólo la naturaleza del existir humano sin más, sino la historicidad biográfica de un individuo en esa su figura de naturaleza caída plena de significado como enigma. Este es el núcleo de la manera alegórica de mirar'[84].

El fragmento de Benjamin que Adorno extracta continúa. Pero antes de seguir, quisiéramos hacer algunos comentarios en relación a esta primera parte de la cita. En primer lugar, entonces, para intentar volver inteligible el razonamiento adorniano, deberíamos aclarar que, en el estudio sobre el *Trauerspiel* de Benjamin, particularmente, en su "Introducción" de lo que se trata es de una crítica "epistemológica" a los modos de concebir el conocimiento y la verdad. Siendo excesivamente esquemáticos, si al primero se lo asocia con el método y la función subsunsora

82 Adorno, T. W.: "La idea de historia natural", *Op. Cit.*, p. 122.
83 *Íbidem*.
84 *Op. Cit.*, p. 123-124. Las cursivas son nuestras.

del concepto que redunda en la proyección y en la acción ininterrumpida de un conocer intencionado, que tiene a su objeto como "cosa" susceptible de ser poseída; a la segunda, a la verdad, Benjamin la vincula con la *idea* que, no admitiendo ser poseída, se manifiesta, se ofrece a la *contemplación*[85]. Pero lo que aquí nos importa subrayar es la relación entre la *idea* y la discusión que, en torno al símbolo y la alegoría se desarrolla en esta "Introducción" y en otro de los capítulos de *El origen del drama barroco alemán*. En la primera leemos: "La idea es algo de naturaleza lingüística: se trata de ese aspecto de la esencia de la palabra en que ésta es símbolo"[86]. Las palabras, desintegradas en la percepción empírica, poseen dos dimensiones: una simbólica (más o menos oculta); y "un significado abiertamente profano" –dice Benjamin–. En relación a esto último, en el capítulo titulado "Alegoría y *Trauerspiel*" Benjamin afirma que el Romanticismo continuó la noción que estableciera el Clasicismo sobre el 'símbolo'. Su uso da cuenta –a ojos del autor– de la impotencia crítica filosófica del Romanticismo, incapaz de hacerle justicia tanto a la *forma* como al *contenido* estético en virtud del carácter adialéctico de su

---

85 En esta "Introducción" Benjamin afirma que en lo que concierne a la ley de su forma, el conocimiento, definido como haber y por tanto como cosa que se posee, ha renunciado a la *exposición* de la verdad. Esta última -la verdad- no puede ser entendida como el punto de llegada de un proceso engendrado en la conciencia, ella, por el contrario –como señalábamos hace unos instantes– se manifiesta. Escapa a toda interrogación para ofrecerse a la *contemplación* y no ya a la operación del método cuyo fiel es el concepto. En el conocimiento, el objeto es "casi" engendrado en la conciencia, por lo tanto, se correlaciona interiormente con ella, se termina postulando su identificación plena. Otra cosa sucede en la verdad, en ella "la unidad es una determinación absolutamente libre de mediaciones y directa. En cuanto que directa, es peculiar de esta determinación el no prestarse a ser interrogada". En este sentido es que Benjamin afirma que la verdad se encuentra fuera del alcance de toda pregunta. No siendo una respuesta a una pregunta, la verdad habla, se manifiesta, se ofrece a la contemplación y como enigma, cifra, jeroglífico, exige una interpretación, pero no una que aniquile el misterio, sino una que le haga justicia. Benjamin, W.: "Introducción" en *El origen del drama... Op. Cit.*, pp. 12-13.

86 Benjamin, W.: *El origen del drama... Op. Cit.*, p. 10.

perspectiva. Esto sucede cuando la 'manifestación' de una 'idea' es definida como 'símbolo' –tal como hicieron el Clasicismo y el Romanticismo– eliminando con ello la unidad entre objeto sensible y suprasensible propio del símbolo teológico y reduciéndolo a una mera cuestión de relación entre lo que se manifiesta y la esencia. Paralelamente a este concepto profano de 'símbolo' del clasicismo se construye, señala Benjamin, su respuesta especulativa, esto es, el concepto de lo *alegórico*. Pero lo alegórico concebido como el telón de fondo, oscuro, sobre el cual destaca el mundo del símbolo. De este modo, símbolo y alegoría constituían, para el período que Benjamin analiza, dos formas de expresión en disputa, en donde la segunda –la alegoría– era negativamente valorada o llanamente desestimada. Pues, por un lado, se asociaba la 'idea' al 'símbolo', y por otro, el 'concepto' a la 'alegoría'. Y, en la medida en que el arte –se aducía– no trataba de conceptos, la alegoría, luego, habría de permanecer extraña a su campo. Benjamin erigiéndose en contra de estas interpretaciones produce su crítica mediante el extrañamiento de los polos mineralizados idea-símbolo, concepto-alegoría y la puesta en suspenso de la evidencia respecto de su mutua remisión. Así, el autor del *Trauerspiel* afirma el carácter expresivo de la alegoría; ella es expresión –afirma– "de igual manera que lo es el lenguaje y hasta la escritura"[87].

Es en este contexto que la *alegoría* es pensada en términos de "historia primordial del significar", cuyo impulso se encuentra –tal como lo demostrara el romántico Giehlow– en el esfuerzo humanista por descifrar *jeroglíficos*. Es aquí que se introduce la importancia de la categoría de tiempo aportada también por este pensador romántico al que Adorno sólo alude. En este sentido Benjamin sugiere que: "La relación entre el símbolo y la alegoría se puede definir y formular persuasivamente a la luz de la decisiva categoría

87 *Op. Cit.*, p. 155.

del tiempo"[88]. Encontramos algunos elementos para reflexionar en torno a esta diferencia en un ensayo de Benjamin titulado "Drama (*Trauerspiel*) y Tragedia". Allí se insiste en que el contraste entre ambas manifestaciones estéticas estriba en su "diferente posición ante la noción de tiempo: histórico"[89]. La tragedia se caracteriza por la concepción de un tiempo pleno –dice Benjamin–; y si en ella el héroe muere, pues a nadie se le permite vivir en un tiempo tal, la muerte, sin embargo, es el ingreso en la inmortalidad, de ahí su ironía. Por el contrario, al drama (*Trauerspiel*) lo rige una ley que se limita –afirma Benjamin– a la existencia terrenal. En él la muerte no está, como en la tragedia, sobredeterminada, tampoco representa el acceso a la inmortalidad, la muerte en el drama (*Trauerspiel*) "sin la certeza de una vida más alta y sin ironía constituye la transformación de la vida εις ἄλλο γένος"[90]. El hecho de la muerte cobra, de este modo, otro estatuto, ella temporiza la vida, en cierta forma le es inmanente, no dotando a la vida de un sentido retrospectivo, inscribe en lo que *es* su fragilidad y caducidad.

De este modo: "El tiempo dramático es un tiempo no colmado y sin embargo finito, tiempo no individual pero carente a la vez de universalidad histórica [...] La universalidad de su tiempo no es mítica, sino espectral"[91]. Lo profano,

---

88 *Op. Cit.*, p. 159.

89 Benjamin, W.: "Drama (*Trauerspiel*) y Tragedia" en *Ensayos VII*. Trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque. Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 136.

90 *Op. Cit.*, p. 137. La traducción del griego es "al otro género". Una frase del estudio sobre el *Trauerspiel* puede echar luz al respecto. Dice: "Contemplado desde el lado de la muerte, la vida consiste en la producción de cadáveres". La muerte no es la que da sentido, retrospectivamente, a la vida, aquella que "justifica" su existir y devenir a la manera de Hegel. Desde el punto de vista de la muerte, la vida sólo consiste en la producción de muerte -dice Benjamin- de cadáveres a la espera no de un sentido para ingresar en la inmortalidad, sino de su significación relacionada ahora con la eternidad. Benjamin, W.: "Drama (*Trauerspiel*) y Tragedia", *Op. Cit.*, p. 214. Inmortalidad y eternidad no significan lo mismo, ya nos referimos a su diferencia en el apartado correspondiente a Benjamin.

91 *Op. Cit.*, p. 137.

lo espectral, lo caduco impregnan todos los intersticios de *El origen del drama barroco alemán.*

Recordemos que, en la muerte, historia natural e historia humana se interceptan, y que, en el estudio sobre el *Trauerspiel,* la alegoría es la forma que expresa este encuentro irresuelto e irresoluble. Pablo Oyarzún remite a una cita de Eric Santner para dar cuenta de esta tensión: "la *historia natural* nace de las posibilidades duales de que la vida pueda persistir más allá de la muerte de las formas simbólicas que le dieron significado y de que las formas simbólicas puedan persistir más allá de la muerte de la forma de vida que les dio vitalidad humana"[92] .

Como afirmábamos unas páginas más arriba, en la alegoría la naturaleza se ofrece como "paisaje primordial petrificado": la historia se inscribe en términos de naturaleza caduca, de ahí la *ruina* como figura suya. La ruina es la fisonomía alegórica que cristaliza la relación entre naturaleza e historia. La esencia de la ruina se aproxima a la definición de Santner que nos proporcionaba Oyarzún, pues en su inexpresividad y resistencia radical a toda simbolización, no obstante, la reclama. Así como la ruina, la calavera –también inexpresiva e inorgánica– "la más sujeta a la naturaleza" –dice Benjamin y retoma Adorno– señala plenamente como enigma tanto la condición de la vida humana como la historicidad biográfica individual. La calavera es la retirada de la vida y en su condición de naturaleza muerta, caída, se erige en objeto de alegoresis.

En ello consiste el núcleo de la visión alegórica que a Adorno interesa y en ello reside también la exposición barroca y secular de la historia, en tanto historia del sufrimiento del mundo. Sufrimiento que deviene significativo tan solo en la etapa de su decadencia. En esta dirección es que debemos interpretar lo que afirma Benjamin cuando

---

92 Oyarzún R., P., "Introducción" en Benjamin, W., *El Narrador*. Introducción, traducción, índice y notas de Pablo Oyarzún R., Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008. P. 37. Las cursivas son nuestras.

escribe: "la alegorización de la *physis* no puede llevarse a cabo con la suficiente energía más que gracias al cadáver. Y los personajes del *Trauerspiel* mueren porque sólo así, en cuanto cadáveres, pueden ser admitidos en la patria alegórica. Perecen no para acceder a la inmortalidad, sino para acceder a la condición de cadáveres"[93]. Pero, señala Benjamin, la caducidad no aparece tanto representada alegóricamente, cuanto "significando ella misma, ofrecida en cuanto alegoría: en cuanto la alegoría de la resurrección"[94].

Adorno lee en Benjamin y en su modo alegórico de mirar, la expresión de una relación histórica: "entre lo que aparece, la naturaleza manifiesta y lo significado, a saber, la transitoriedad"[95]. Ahora bien, Adorno introduce aquí una pregunta que involucra dos cuestiones: ¿qué significa el discurso sobre lo *transitorio* y qué significa *protohistoria*[96] del significado? El único modo de explicarlo, sostiene el autor, es a través de una estructura particular: *la constelación*[97].

---

93 Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán, Op. Cit.*, p. 214.

94 *Op. Cit.*, p. 230.

95 Adorno, T. W.: "La idea de historia natural", *Op. Cit.*, p. 123.

96 Esta noción no había sido introducida antes en el texto de Adorno, pero el sentido que se irá construyendo la relaciona -nuevamente- con el tratamiento que dio Benjamin a esta noción. En el "Convulto N" la define en los siguientes términos: "La forma arcaica de la *protohistoria*, que es evocada en toda época y hoy mismo vuelve a ser evocada por Jung, es aquella que hace la apariencia en la historia tanto más encandiladora, cuanto que le señala la naturaleza como su patria". Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso. Op. Cit.*, pp. 150-151. Las cursivas son nuestras.

97 Recordemos que en Benjamin la *constelación* es el modo de exposición de la *idea*, de la verdad. No es casual que osta conferencia de Adorno se titule "La *idea* de Historia Natural". En efecto, uno de los énfasis puestos en la "Introducción" del estudio sobre el barroco recae en la importancia de entender a la idea como *configuración*. El objetivo cifrado en la *constelación*, metáfora de la configuración, es afirmar que las *ideas* no son las leyes, ni los conceptos de las cosas, antes bien "en cuanto tal, la idea pertenece a una esfera radicalmente heterogénea a lo por ella aprehendido". Las ideas no contienen, por lo tanto, a los fenómenos, sólo los dota de un orden. La *idea* constituye -dice Benjamin- la *interpretación objetiva* de aquellos elementos de los fenómenos que la configuran. El acceso a ellos se da a través de su representación, que no es reflejo, sino, en última instancia, refracción, pues lo que la idea representa es algo "heterogéneo a lo por ella aprehendido". La idea, al no contener en su interior a los fenómenos, al ser diferente a ellos, discontinua en rela-

Ella consiste en la explicitación de un concepto a partir de una configuración de ideas, en esta oportunidad, principalmente cuatro: transitoriedad – significar – naturaleza – historia. Ninguna de ellas son invariantes, por el contrario, "se congregan en torno a la facticidad histórica concreta que al interrelacionar esos elementos, se nos abre en toda su *irrepetibilidad*"[98].

¿De qué modo se relacionan estos elementos entre sí? En Benjamin –siguiendo la lectura que propone Adorno– la naturaleza, en tanto creación marcada por la transitoriedad, porta en sí el elemento de la historia. Adorno lo pone en los siguientes términos: "Cuando hace su aparición lo histórico remite a lo natural que en ello pasa y se esfuma. A la inversa, cuando aparece algo de esa 'segunda naturaleza' [...] se descifra cuando se hace claro como significado suyo la transitoriedad"[99]. Para Adorno, Benjamin concibe esto como la existencia de fenómenos protohistóricos que originariamente estaban allí, pero que se han olvidado y que son significados en lo alegórico. En esta protohistoria misma como transitoriedad, está implicada tanto la noción de historia como el concepto de lo originario.

Lo anterior supone entender todo ser o ente como el encastre de ser natural y ser histórico: "En cuanto tran-

---

ción a ellos, no puede ser erigida como criterio de los mismos, a la manera de un género que alberga en sí distintas especies. Es en esta dirección hacia donde apunta la argumentación de Benjamin cuando afirma: "Las ideas son a las cosas, lo que las constelaciones son a las estrellas. Esto quiere decir, antes que nada, que las ideas no son ni las leyes ni los conceptos de las cosas". A la inversa, tampoco pueden los fenómenos erigirse en criterios que determinen la idea. El significado de los fenómenos, no siendo proporcionado por la idea, se ofrece en sus propios elementos conceptuales, son los elementos de los fenómenos quienes determinan a partir de sus relaciones recíprocas, sus afinidades y diferencias -como constelación- el alcance de los conceptos que los constituyen. Lo que la idea determina -en tanto *interpretación objetiva*- es sólo la mutua dependencia de los fenómenos, su ordenación y configuración. Y los elementos de los fenómenos que el concepto tiene como tarea redimir -como ya señalamos- se manifiestan con mayor claridad en los extremos. Ver: Benjamin, W.: *El origen del drama...Op. Cit.*

98 Adorno, T. W.: "La idea de historia natural", *Op. Cit.*, pp. 124-125.

99 *Op. Cit.*, p. 125.

teseopress.com

sitoriedad, la protohistoria está absolutamente presente. Lo está bajo el signo de la 'significación'"[100]. ¿Qué debemos entender por 'significación'? En primer lugar, podemos afirmar que con ella se quiere enfatizar la idea de que los elementos naturaleza e historia no se disuelven uno en otro, sino que se ensamblan entre sí, de modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia como signo de la naturaleza. De lo que esta transitoriedad daría cuenta es de la variación de lo significado, esto es, de la imposibilidad de lograr una definición, o un método, de una vez y para siempre para asir la historia; en todo caso, el significado que ella asuma dependerá de las condiciones de significación y de la relaciones recíprocas y los elementos que, como "campo de fuerzas"[101] concurran en torno a ella. Historia natural como determinación, entonces, de aquello que, en cada momento histórico particular evocan ambos términos con el fin de producir su corrección mutua a partir de la mostración de sus unilateralidades o excesos. El significar deviene, así, un elemento constitutivamente capaz "de realizar la transubstanciación de la historia en protohistoria. De ahí una 'protohistoria del significado'"[102].

Finalmente, en la imagen del *calvario* habrán de confluir las tres posiciones: en Lukács –sugiere Adorno– el calvario representa lo enigmático; en Benjamin, esta imagen es la cifra que hay que leer; en tanto para el pensamiento histórico-natural de Adorno, el calvario equivale a

---

100 *Íbidem.*

101 La idea de "campo de fuerza" aparece también en un texto de Adorno que lleva por título *El ensayo como forma* (redactado entre 1954 y 1958). Allí esta noción es mentada del siguiente modo: "En el ensayo se reúnen en un todo legible elementos discretos, separados y contrapuestos; no es el ensayo andamiaje ni construcción. Pero, como configuraciones, los elementos cristalizan por su movimiento. La configuración es un *campo de fuerzas*, como, en general, bajo la mirada del ensayo toda formación espiritual tiene que convertirse en un campo de fuerzas". Ver: Adorno, T. W.: "El ensayo como forma" en *Revista Pensamiento de los confines*, Trad. Manuel Sacristán, *número 1, segundo semestre de 1998. Universidad de Buenos Aires. Diótima,* pp. 247-259, 1998. Las cursivas son nuestras.

102 Adorno, T. W.: "La idea de historia natural", *Op. Cit.*, p. 126.

la significación: "Todo ente se transforma en escombro y fragmento, en un calvario en el que hay que encontrar la significación, en el que se ensamblan naturaleza e historia y la filosofía de la historia se hace con la tarea de su interpretación intencional"[103].

De este modo la doble tarea propuesta por Adorno y reproducida al inicio del presente apartado, redunda en un doble giro:

1. Llevar la problemática ontológica a una formulación en términos históricos. Hacer lo que la ontología no puede realizar consigo misma, esto es, pensar su propia determinación y sus límites.
2. Mostrar en la figura de la *transitoriedad* cómo la misma historia impulsa hacia un giro ontológico.

Con ello, lo que se busca desde la perspectiva adorniana es: "alcanzar a ver la facticidad histórica en su misma historicidad como algo histórico-natural"[104].

Por último, en oposición al modo en que los proyectos ontológicos reflexionaron acerca de las *determinaciones generales* de la historia, para Adorno –al igual que para Benjamin– ellas se presentan como algo *discontinuo*. Ofreciéndose a sus ojos "como discontinuidad entre el material natural, mítico-arcaico de la historia, de lo sido, y lo nuevo que en ella emerge dialécticamente, lo nuevo en sentido estricto"[105].

Con el objetivo declarado de no anticipar la historia natural como unidad y de mantener la contradicción de los términos –naturaleza e historia– Adorno propone dotar al pensamiento del auxilio de ciertos hallazgos que tuvieron lugar en el campo de la investigación psicoanalítica.

---

103 *Op. Cit.,* pp. 126-127.
104 *Op. Cit.,* pp. 127-128.
105 *Op. Cit.,* p. 129.

En el psicoanálisis, sugiere Adorno, encontramos esa tensión entre el material natural, mítico arcaico, y lo nuevo que emerge en la historia, en la diferencia sostenida entre *símbolos arcaicos*, a los que no se conecta ninguna asociación, y *símbolos intrahistóricos*, intrasubjetivos, dinámicos, que pueden eliminarse, transformarse en actualidad psíquica o conocimiento.

La filosofía debe elaborar, especificar y confrontar, esos dos elementos. En lo mítico arcaico –prosigue– no subyace algo estático, en estas imágenes, por el contrario, ya se encuentra adherido el elemento de la dinámica histórica, y ello acontece de forma dialéctica. Ya en su fundamento, lo dado de lo mítico es plenamente contradictorio. Del pretendido carácter estático de los elementos míticos es de lo que tenemos que desembarazarnos –asegura Adorno–.

Por otro lado, lo 'nuevo' producido dialécticamente en la historia se presenta como algo arcaico. Aquí residen las mayores dificultades. "La historia es más mítica cuando más histórica es"[106]. En la misma conferencia Adorno concluye: "La segunda naturaleza es en verdad la primera. La dialéctica histórica no es un mero retomar lo protohistórico reinterpretado, sino que los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural"[107]. Pensar la historia como naturaleza implica, por un lado, destacar aquellos elementos que, queriendo erigirse como "lo nuevo" que en ella emerge, como su "novedad", no representan más que la continuidad de "lo mismo" y, como intentamos demostrar a lo largo de esta tesis, eso que hemos de develar como "lo mismo", como repetición, ha sido históricamente producido como *dominio*. No es otra cosa lo que Adorno intentó demostrar junto a Horkheimer bajo la figura de "la dialéctica del concepto de Iluminismo". Por otro lado, transformar los materiales históricos en algo mítico-natural supone desatar las tensiones y contradicciones que anidan

106 *Op. Cit.*, p. 132.
107 *Op. Cit.*, p. 134.

en ellos; supone confrontar su pretendido carácter estático con lo que *en* ellos es movimiento, *dynamis*, posiciones no reconciliadas.

Ahora bien, estos autores, como vimos, no son los únicos que han enunciado en estos términos la problemática de la historia, de su conocimiento y crítica; precisamente, hacia los modos en que los distintos planteos desplegados en la presente tesis se articulan, interceptan o ensamblan, nos dirigiremos en las "Reflexiones finales" que presentamos a continuación.

7

Reflexiones finales

Comenzamos esta tesis con una pregunta que, sugerida por Hegel en sus *Lecciones*, insistió a lo largo de todo nuestro trabajo. Luego de haber realizado el presente recorrido podríamos formular aquel interrogante del siguiente modo: ¿Cómo habría de ser un conocimiento de la historia que no consistiera en un *dirigirse hacia* ella con los conceptos exteriores y pre constituidos por el pensamiento? En otras palabras ¿cómo debería ser un conocimiento que, sin renunciar a la verdad, no se vinculase con lo *sido* como si se tratara de algo exterior y ajeno a manipular? En suma, ¿cómo dotar de orden a la masa de acontecimientos históricos sin hacer violencia a sus contenidos particulares, pero sin comportarnos, tampoco, frente a ellos de un modo meramente complaciente?

Atendiendo a estas preguntas, lo que Hegel –en sus *Lecciones*– proponía evitar en una consideración filosófica de la historia universal, podría ser enunciado en los siguientes términos: en primer lugar, no quedar preso de la inmediatez como sucedía en los relatos de Tucídides y Heródoto; en segundo lugar, no realizar proyecciones subjetivas sobre los materiales históricos, como sí hacía, a su entender, la consideración pragmática de la historia; en tercer lugar, no extraer de la historia enseñanzas morales; y, finalmente, su modo de considerar la historia universal no podía contentarse ni con historias parciales, ni con generalidades abstractas. De tal suerte hacía de uno de sus objetivos centrales no confundir la causalidad externa (la contingencia) con la causalidad interna (o necesaria).

Los principios antes enumerados habrían de regir el modo hegeliano –filosófico– de considerar la historia. Estas eran las exigencias que se desprendían del propio texto, mas, el éxito con que Hegel llevó a cabo esta tarea en sus *Lecciones*, y el modo en que él concibió la relación "inmanente" entre lo universal y el fenómeno particular, fueron algunos de los puntos severamente cuestionados y objetados por los autores que presentamos a lo largo de los distintos capítulos.

Las preguntas y exigencias, en absoluto conformistas, antes bien, estas inquietudes "bienintencionadas" obtuvieron de Hegel respuestas altamente complejas y problemáticas. Nacidas de un genuino interés por hacer justicia a lo existente redundaron, sin embargo, en la reproducción de aquellos elementos que se pretendían superar.

De tal suerte, proponemos a continuación y a modo de conclusión, revisar de qué manera y en qué aspectos de estas exigencias, pusieron el acento cada uno de los autores que trabajamos en nuestra tesis. Probablemente, en ocasiones, se nos podrá objetar que, en algunas dimensiones las críticas que presentamos pueden ser compartidas por más de un autor; en otras, se nos reprochará, tal vez, que las reformulaciones no son tan inmediatas. En nuestra defensa podemos aducir que, tratándose de conclusiones de una tesis de maestría, es decir, de un estudio preliminar de donde esperamos emerjan los interrogantes que serán abordados en nuestra tesis doctoral, optamos por subrayar aquellos aspectos que consideramos prominentes en los distintos autores, a sabiendas de la imposibilidad de dar cuenta cabal de la multiplicidad y complejidad de las temáticas –siempre– parcialmente expuestas. Tomando en cuenta nuestras propias limitaciones asumimos, no obstante, el riesgo.

I

Comencemos, luego, por la primera crítica, nos referimos a la que Hegel dirigía a las consideraciones de la historia que quedaban presas de la *inmediatez* y que, a pesar de sus esfuerzos, se volvería en su propia contra. El filósofo alemán recriminaba a los narradores antiguos su incapacidad para elevar a conciencia los acontecimientos históricos, su incapacidad de reflexionar en torno a lo que, dándose a partir de ellos, los excedía, *se* prolongaba por el conjunto. Les criticaba, en suma, que se limitasen a representar los hechos históricos, a *describirlos* tan sólo.

Quizás Lukács sea uno de los autores que más énfasis hizo sobre la cuestión de la *inmediatez* y del carácter meramente *descriptivo* de las ciencias burguesas[1]. En *Historia y conciencia de clase* ambas críticas las comprendimos en el marco de las *antinomias de la razón burguesa*. En forma sintética podríamos reproducir sus componentes del siguiente modo: en primer lugar, en una sociedad configurada por la lógica mercantil, las relaciones entre los hombres devienen, en virtud del fetichismo de la mercancía, en relaciones entre cosas; en segundo lugar, el principio de igualdad y libertad como *presupuesto* del sistema de producción capitalista se convierte, debido al proceso de cosificación, en la sujeción y servidumbre de estos mismo hombres a una 'segunda naturaleza' por ellos producida, pero vuelta ajena y opresiva para ellos. De este modo, en tercer lugar, el racionalismo moderno que se había anunciado como el único capaz de descubrir la conexión última e *inmanente* de todos los fenómenos de la realidad social termina viéndose imposibilitado de penetrar en la génesis y caducidad

---

1 Las críticas que Lukács realiza sobre el carácter *descriptivo* de las ciencias burguesas las desarrollamos en los apartados titulados: "Los límites de la conciencia burguesa como límites objetivos" y "Cartografías de la filosofía y la ciencia burguesa". Por considerar que allí se encuentran lo suficientemente desarrolladas no las reproduciremos en este apartado. Ver: Capítulo III.

de aquella "objetividad fantasmal" (o segunda naturaleza) por ellos creada. Finalmente, la insistencia de este mismo racionalismo en el carácter productivo del espíritu entra en contradicción con un mundo de cosas que, habiendo sido producida por los hombres, son percibidas, ahora, como ajenas y extrañas a su voluntad, como, en suma, improducidas y trascendentes.

De esta situación antinómica, señalamos con Lukács, dan cuenta los modos en que las ciencias particulares y la filosofía burguesa producen conocimiento sobre lo real. En la forma en que ellos comprenden y conceptualizan el mundo se vuelve patente aquella paradoja. El conocimiento basado en un modelo racional matemático-*formal*, como única forma de acceder a la realidad –según postulaba el racionalismo moderno– quedaba preso de la *inmediatez*, de la coseidad de aquellas formas aparienciales. Las ciencias y la filosofía no pudiendo penetrar en la génesis de las formaciones sociales inmediatamente dadas, las reproducían como formas cerradas, conclusas e inmutables, en otras palabras, las eternizaban mediante la postulación de leyes formales o mediante su tratamiento a partir de categorías *unilaterales* y a-problemáticas del pensamiento. Esta imposibilidad –sosteníamos en el Capítulo III– lejos de ser atribuible a la intención de un sujeto o al estado aún no desarrollado del conocimiento científico, respondía a una "limitación de tipo estructural". Ella era producto, por un lado, de la situación que debían conceptuar: un mundo cosificado; y, por otro, de la identificación que había producido el racionalismo moderno entre conocimiento racional y conocimiento matemático-formal como "nuestro" único modo de conocer.

Consecuentemente, el quedar preso de la *inmediatez* representaba para Lukács, como también lo representara para Hegel, un *problema* en la consideración filosófica y científica de la realidad, sólo que para el primero, este problema no era mentado como una falta de "distanciamiento" respecto del objeto de conocimiento –la historia–, sino que

representaba, antes bien –como dijimos– un límite de tipo estructural. Este límite se hacía presente en el pensamiento kantiano bajo la distinción entre fenómeno y cosa en sí, bajo la escisión entre forma y contenido, sujeto y objeto. Pero también en Hegel aquella limitante estructural volvería a aparecer. Tampoco él había podido penetrar en la génesis y caducidad de las formas *inmediatas*, aparienciales. Si bien en el desarrollo hegeliano se había superado, para Lukács, el planteo kantiano, al rebasar la escisión entre fenómeno y cosa en sí, forma y contenido, sujeto y objeto, a través de la consideración *dialéctica*, mediada, de la realidad; no se pudo, no obstante, ir más allá.

Como tuvimos ocasión de analizar, Lukács reconocía que el planteo del filósofo alemán contenía la "*posibilidad* de seguir desarrollándose hacia una dialéctica materialista: la posibilidad *metodológica* de reconocer y conocer la realidad social del presente en su realidad"[2] comportándose frente a ella de un modo crítico práctico y no meramente moral. Pero insistimos, esto era en él sólo una *posibilidad*, contenida, fundamentalmente, en su noción de *mediación* y de *totalidad*.

Hegel, a diferencia de lo que sucedía con el idealismo kantiano, no ocultaba lo dado en la arquitectura de las formas racionales puras producidas por el entendimiento, sino que, parafraseando a Lukács, comprendía el carácter irracional de lo dado en el contenido del concepto, lo retenía, pero se esforzaba al mismo tiempo por rebasar y superar esa comprobación para construir el sistema. Como sugerimos unos reglones más arriba, a diferencia de Kant, quien separaba las *categorías* gnoseológicas, por lado y, lo *sensible*, por otro, postulando entre ambos una diferencia de tipo ontológica, en Hegel, esta diferenciación se disolvía o, en rigor, se "resolvía" en la afirmación que rezaba que toda representación ideal, todas las categorías gnoseológicas, eran, simultáneamente, reales. Dicho de otro modo,

2 Lukács, G., *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929). Op. Cit.*, p. 193.

desde la perspectiva hegeliana lo espiritual sólo existía en los contenidos en que se daba en el mundo de la extensión, en lo intramundano[3]. No habiendo, luego, una diferencia ontológica entre lo ideal y lo real, en Hegel –señalábamos con Lukács– se producía la crítica al supuesto contenido irracional de lo dado. Al pensar en términos de *proceso* el conocimiento sobre la realidad social, se eliminaba la oposición fenómeno-esencia, inmediato-cosa-en-sí, pues se concedía existencia objetiva tanto al fenómeno inmediato como a la esencia, estribando su diferencia en la diversidad de los grados de existencia. En la postulación de las distintas gradaciones del ser residía una de las mayores revelaciones de la lógica hegeliana a ojos de Lukács.

Sin duda, reconocía Lukács, la historia del método dialéctico arraiga en el racionalismo, pero se opera en él una reorientación. Tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica* Hegel emprendía por primera vez la tarea de fundar todos los problemas "en la naturaleza material cualitativa del contenido, en la materia en sentido lógico filosófico"[4]. Nacía así la lógica del concepto concreto de la totalidad, como también, la categoría de sujeto, entendida no ya en términos de un espectador inmutable de la dialéctica objetiva del ser y los conceptos, sino como la ocurrencia del proceso dialéctico entre el sujeto y el objeto. Con ello se resolvían –sostenía Lukács– las antinomias y ello porque: en primer lugar, lo verdadero era entendido no sólo como sustancia sino como sujeto; en segundo lugar, el sujeto, es decir, la conciencia, el pensamiento, era pensado simultáneamente como productor y producto del proceso dialéctico; y porque, finalmente,

---

3 Recordemos, por otro lado, lo que afirmábamos en nuestro primer capítulo: el *espíritu* en Hegel es sustancia, materia y forma infinita. No puede haber, luego, nada exterior a él y él sólo existe, a su vez, en formaciones particulares, concretas, en el sentido de efectivamente existentes. En nuestro primer capítulo señalábamos que, para Hegel, la tarea de la filosofía de la historia universal, parte del "supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad". Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Op. Cit.*, p. 78.

4 Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo II. Op. Cit.*, p. 79.

se entendía al mundo como un mundo por él producido, como una configuración consciente, a pesar de la objetividad con la que se le enfrentaba.

En Hegel, la filosofía clásica había arribado, para Lukács, a un cambio en la significación de la identidad de lo real para explicar la concreción y el movimiento, y había enunciado esta sustancia con el significante *Historia*. Ella se erigía como el terreno de la génesis, la creación y, en tanto tal, como la vía predilecta para la resolución de varios de los dilemas irresueltos en el idealismo kantiano.

El movimiento de interdependencia entre realidad y concepto que Hegel había fundado, representaba para Lukács una de las dimensiones más valiosas de la dialéctica hegeliana, en rigor, de su "realismo" y de su intento por superar el dualismo kantiano.

Sin embargo, si por un lado, se rescataba el realismo de Hegel, en la medida en que su dialéctica se afincaba en el presente como único lugar en el que podía ser descubierto el carácter *procesual* de toda objetividad histórica, dado que en él se daba a conocer de la manera más clara la unidad de "resultado y punto de partida del proceso"; por otro lado, este rechazo a todo pensamiento que se dirigiera utópicamente al futuro, postulando al presente como único camino epistemológicamente legítimo para acceder a la cognoscibilidad del futuro, se malograba en el momento en que su 'presente' perdía cada vez más la tendencia que apuntaba –inmanentemente– al futuro, y se anquilosaba progresivamente hasta convertirse en un resultado fijo. Cesaba, así, de ser dialéctico[5]. A partir de allí, el carácter procesual de la realidad quedaba cancelado, se anulaba.

Al problema de la petrificación del carácter procesual de la historia producida por Hegel, se sumaba para Lukács otro, y era la subsistencia en sus proposiciones de un lastre

5 Lukács, G.: "Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista" en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2005.

idealista referido al *sujeto* de la acción. Hegel había creído, ilusoriamente al decir de Lukács, encontrar este 'nosotros' producto del cual resultaba la historia, en las configuraciones concretas de los *Espíritus Nacionales*. De su mano se perdió en la mitología del concepto. Pues este supuesto sujeto-objeto de la historia no satisfacía las exigencias metódicas sistemáticas que Hegel había atribuido a su sistema. El Espíritu Nacional no era otra cosa que la determinación de una entidad superior denominada –por Lukács– Espíritu de Mundo. Pues el Espíritu Nacional sólo de modo aparente era el sujeto de la historia y ello debido a que era reducido a un medio a través del cual se expresaba, por encima de él, el Espíritu de Mundo, que no pudiendo existir por fuera de estos particulares era, sin embargo, su conciencia. Quizás la idea que mejor resuma este razonamiento sea la noción de 'astucia de la razón', que servía a Hegel para llenar las lagunas del pensamiento, para leer en la insensatez de ciertos acontecimientos el necesario camino que hubo de emprender la astuta razón para arribar a su Reino. La acción devenía de éste modo trascendente y la libertad mera ficción.

A partir de lo anterior, se despojaba a la historia de su significación, primero, en función de la relación de *casualidad* que se establecía entre los acontecimientos y su explicación racional; las conexiones racionales causales de las que se pretendía dar cuenta desde una "filosofía de la historia" eran escamoteadas por el concepto de la astucia de la razón. La historia, luego, volvía a sumirse en la facticidad y la irracionalidad que parecían haberse superado. Sucumbía la razón en las antinomias de la cosa-en-sí predialéctica, pues, el contenido o sustancia última de la historia (y su conocimiento), aparecía, o bien, como dato anecdótico y prescindible en la consideración de la "astucia de la razón", o bien, como "resto irracional", impensado. En segundo lugar, la historia era despojada de su significación en la medida en que la relación inexplicable entre Espíritu Absoluto e Historia obligaba a Hegel a postular un final de la historia, presente –como vimos– en su tiempo. Por último, la génesis

se independizaba de la historia, pues aparecía un Espíritu de Mundo dotado de las cualidades de "lo originario" en su acepción de fuente dadora de sentido, de origen primero, del que todo brotaba, pero que –a su vez y en su carácter da tal– se presentaba como improducido, como trascendente.

Así, si bien Hegel extremaba las antinomias y contradicciones del pensamiento burgués no podía escapar a ellas, volvía a quedar preso de la *inmediatez*, de las formas aparienciales, dando claras muestras de su actitud: una actitud meramente contemplativa. La solución a estos dilemas las plantea Lukács al proponer "otro punto de vista", al interrogar la totalidad concreta de lo real, al producir la unidad de aquel sujeto-objeto para probar y mostrar la 'acción', mediante la demostración, también concreta, de aquel 'nosotros', de aquel sujeto de cuya acción resulta verdaderamente la historia: el proletariado. A partir de allí Lukács funda una *filosofía de la praxis*, una forma de reflexionar acerca del conocimiento que, no sólo no quedaría presa de la inmediatez sino que tampoco supondría un *dirigirse hacia* la historia con los conceptos a priori del entendimiento, pues la verdadera interpretación de la historia la produciría la historia misma al producir al proletariado como sujeto-objeto. Él, es el único que en su hacer rebasa la *inmediatez*, pues al hacer de sí mismo un objeto, una mercancía, se vuelve capaz de conocer la estructura dual sobre la que se imprime la totalidad social. En otras palabras, el proletariado, no debiendo situarse por fuera de ningún objeto, conoce inmanentemente la estructura dual de toda mercancía, y es esta condición la que guarda aquella *intención de totalidad*, de conocimiento de la estructura configuradora de la sociedad toda. Pero el conocimiento de la totalidad –como ya desarrollamos– no es cabal e ilimitado; a la totalidad sólo podemos acceder por aproximación –decía Lukács–.

Para que esta *posibilidad objetiva* de rebasamiento de la inmediatez (cifrada en la intención de *totalidad* que tiene el proletariado) devenga realidad efectiva, es preciso, afirma

Lukács, la fortaleza de las luchas y la organización política del proletariado.

No quisiéramos ser redundantes en relación al planteo más propositivo de Lukács, preferimos remitir, en todo caso, a la lectura de los apartados finales de nuestro Capítulo III, pues consideramos mejor dar paso a la segunda crítica.

II

La segunda crítica que enumeramos al comienzo, consiste en la imputación realizada por Hegel a la consideración pragmática de la historia de proyectar subjetivamente sobre sus objetos. De esta objeción tampoco estuvo exento el planteo hegeliano. Pues el modo en que Hegel buscó resolver este "inconveniente" no fue satisfactorio a ojos de los autores de la "Escuela de Frankfurt". En primer lugar, en lo que respecta a Walter Benjamin, el cuestionamiento a la proyección subjetiva sobre los materiales históricos asumió –en nuestro trabajo– distintas figuras: fue mentado como una crítica a la denominada *fuerza fuerte*, pero también apareció como un ataque al elemento épico existente tanto en la idea de una "historia universal" como en la propuesta, opuesta en su punto de partida, del "historicismo"; ambas compartían la convicción de que la historia era algo que "se dejaba narrar". Estas dos críticas conllevaban, a su vez, un fuerte cuestionamiento a la noción de temporalidad como algo continuo, homogéneo y vacío. Quizás podemos sintetizar todas estas cuestiones en el rechazo a sus supuestos: una idea fuerte de *identidad* y un sentido arraigado de *presencia*.

Contra ambas nociones Benjamin introducía la idea de *discontinuidad* en la historia. La historia, lejos de presentarse como cosa que se dejaba narrar, era pensada como algo diferente respecto de sí misma, como algo no idéntico, que llevaba al presente a ponerlo en crisis. La historia inscribía,

así, en el presente, su propia falta de identidad, de plenitud. Muchas imágenes benjaminianas iban en este sentido, entre otras, la de la historia *no* como un hilo "liso y terso" o como un "rosario" que se escurre entre las manos, sino como un hilo áspero y rugoso, uno de "mil greñas". La historia no siendo luego una materia ofrecida a la narración, era, por el contrario, objeto de una construcción –decía Benjamin–. Esta construcción, como lo fuera también para Nietzsche, consistía en la labor de glosar, de hacer de los acontecimiento de la historia piezas "cortantes y tajantes", piezas que, antes que encajar armónicamente en su (im)propio pasado, entraran en conflicto en y con el presente, mostrando su inmanente problematicidad, indicando su falta de contemporaneidad. Como en Nietzsche[6], pero también como luego lo sería para Adorno, la investigación materialista de la historia que Benjamin proponía era una que se entregaba a la tarea de comentar, interpretar fragmentos, despojos, ruinas.

Lo que el intérprete materialista hacía era *discontinuar* los materiales históricos, es decir, *no* devolverlos a un tiempo homogéneo y vacío. Dicho de otro modo, el materialista histórico hacía saltar la disonancia, la plétora de tensiones que anidaran en ellos.

Para evitar que la historia, el pasado, fuera mentado como material dócil, familiar, en el cual nos reconocemos porque podemos *proyectar* a partir de lo que "*es*", de lo que "*se* prolongó" en el presente, lo que "fue" –como realiza una "historia universal"–, era necesario concebir lo histórico en su singularidad, esto es, era preciso asumir la distancia que de él nos separaba, sin negar tampoco las tensiones que en él y en el presente albergaran. Es precisamente este reconocimiento el que fue malogrado por el historicismo cuando

---

6 Como vimos en nuestro capítulo II Nietzsche opone a la historia hegeliana, su propia concepción que toma en consideración lo conocido, lo corriente, lo cotidiano; una historia cuya tarea consiste en *parafrasear* fragmentos dispares de modo tal de elevarlos a rango universal, de mostrar que ellos contienen "un mundo entero de profundidad, poder y belleza". Ver Capítulo II.

teseopress.com

suprimió la distancia temporal que lo separaba de su objeto y cuando hizo de la empatía el método para "presentificarlo". El pasado, a través de ambos procedimientos, lo único que puede producir es embelecimiento. En este afán "museológico" se trae el pasado al presente para devolverlo a una lejanía infinita, y liquidar y conjurar con ello todo su posible poder de conmoción.

Es preciso, para evitar la proyección subjetiva sobre los materiales, reconocer, luego, la no identidad del pasado consigo mismo como así también nuestra no identidad, su falta de presencia como nuestra falta de presencia y plenitud. A partir del reconocimiento de que ni pasado ni presente tienen su origen en sí mismo, puede el pasado conmover al presente, llevarlo a una situación crítica, inscribir en él una cuenta pendiente, exigirle pensar su condición no reconciliada, su falta de realización.

Para Theodor Adorno esta *proyección* sobre los materiales, este concebir a los mismos como masa amorfa, dispuesta, "a la mano", debía ser pensada como un *producto* de la historia. Sólo podemos reflexionar sobre los materiales de la historia –pero no sólo sobre ellos– como materia a manipular, cuando el sujeto que así los concibe se *tiene* a sí mismo como identidad plena, como sujeto del *dominio*. La *Dialéctica del Iluminismo* puede ser pensada precisamente como el relato de la genealogía de ese sujeto moderno, y de las antinomias que lo habitan (recordemos que todo progreso en el iluminismo acrecienta el dominio pero también aumenta la promesa de aplacarlo, ésta es su paradoja.). Sólo reconociendo la proyección subjetiva como *herida histórica* podemos estar advertidos de la violencia que ella contiene y que el pensamiento reproduce.

Para Adorno y Horkheimer, había sido Nietzsche el primero en comprender, como pocos después de Hegel, la dialéctica del iluminismo, y había enunciado la relación

contradictoria que lo ligaba al dominio[7]. La proyección requería, de este modo, de un sujeto fuerte que, como resultado histórico fuera producto de una escisión respecto del objeto y de su mundo circundante; de esta separación creciente buscamos dar cuenta en nuestro Capítulo V a partir del análisis diferencial de las formas de mediación que actuaban, respectivamente, en la magia, el mito y ciencia. Como pudimos ver allí, sólo en ésta última –y específicamente bajo la forma del positivismo– la naturaleza perdía todas sus cualidades para presentarse como naturaleza caótica al servicio de una razón ordenadora y el Sí que se afirmaba en esa separación, en esa *independencia*, era un Sí omnipotente, que *se* tenía (en tanto dueño) como una identidad abstracta.

Afirmamos junto a los autores, simultáneamente, que el dominio real que subyacía al pensamiento identificador de la ciencia, como instrumento del orden, era uno que se levantaba sobre el dominio efectivo en la realidad; esta índole de razonamiento era, además, una que había renunciado a pensarse a sí misma, a pensar sus propios límites. Esta característica crítica que sí habría estado presente en los planteo de Kant (en términos de 'diferencia ontológica' o 'conciencia de bloque') se había perdido, para Adorno y Horkheimer, en los desarrollos de Hegel. Él, al erigir la idea de *absoluto* y de "reconciliación" bajo la figura del *universal* había subordinado una de las categorías que mayor potencial crítico guardaba: la noción de *negación determinada*. A partir de lo anterior la crítica que marcaba la diferencia entre iluminismo y positivismo se disolvía, pues la voluntad contenida en el primero de pensar la determinación concreta de lo universal, pensando con ello lo particular *en* su particularidad, era desplazada al priorizarse la coherencia del sistema, o en rigor, al deducirse, a partir de lo que *es* (de aquello que había logrado imponerse), lo acaecido.

7 Adorno, T. W., y Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*. Trad. H. A. Murena. Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 45.

Con esta última crítica se vincula el quinto punto que al comienzo mencionábamos, pero antes de dirigirnos hacia él, revisemos la tercera cuestión que allí anunciamos.

III

En tercer lugar, entonces, la intención de no extraer de la historia enseñanzas morales recibió de Nietzsche su crítica más directa. Como tuvimos ocasión de demostrar, Nietzsche iniciaba su libro *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1874) con una cita que decía: "'Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato'"[8]. Las palabras eran de Goethe y servían a este pensador para introducir el problema de la necesidad de considerar el valor y el no-valor de la historia en relación a la vida. El no-valor refería al exceso de historia, a la historia como conocimiento superfluo y "artículo de lujo". A este modo de considerar la historia al que se aproximaba "el refinado paseante por el jardín de la ciencia" se le oponía otro, aquel que consideraba lo necesario, más lo necesario no para el saber –en el sentido hegeliano de la causalidad interna sobre el que volveremos en estas páginas– sino lo necesario para la *vida* y la *acción*.

En el Capítulo II afirmamos con Nietzsche que los aduladores de la historia, entre cuyos miembros podía contarse al propio Hegel, hablaban siempre del 'érase una vez' y no de lo que debiera o no haber sido, es decir, de la *moral*. La historia se convertía luego en fuente de inmoralidad efectiva y el historiador se engañaba al pretender hacer de ella –simultáneamente– un juez de aquella inmoralidad: "Así sois vosotros, abogados del diablo, porque hacéis del éxito,

8 Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II]*. Op. Cit., p. 37.

del *factum*, vuestro ídolo, pese a que el *factum* siempre es estúpido y, en todos los tiempos, se ha parecido más a un becerro que a un Dios"[9]. El hombre, continuaba, es virtuoso cuando no nada a favor de la corriente, cuando enfrenta las fuerzas ciegas que lo arrastran, cuando se resiste a la tiranía de lo real y al sometimiento a las leyes y fluctuaciones históricas. Estas naturalezas, estos "luchadores *contra la Historia*" permanecen –afortunadamente– en la memoria histórica y no por exaltar el "así es" sino, antes bien, por la apuesta de un "debe ser así". Estos hombres no se consideran epígonos, no llevan a la tumba a una generación; ellos, por el contrario, la fundan –afirmaba Nietzsche–.

Otra aseveración realizábamos allí: la posición de Nietzsche –decíamos– podía ser leída como una crítica a la *Teodicea* hegeliana, a la justificación del mal "pasado" en el bien "futuro", que es siempre, a su vez, contemporáneo a su relato. Ella interrogaba el por qué y para qué de las existencias y de las muertes *en* los mismos acontecimientos. En este sentido, la *felicidad* –pero también el *aprendizaje*– se presentaban como dos motivos que habiendo sido rechazados por Hegel para una consideración verdadera y *filosófica* de la historia[10], emergían con fuerza en el planteo nietzscheano.

Nietzsche no pretendía *justificar* el dolor a través del conocimiento, ni imputaba a éste último la tarea de, mediante los "ojos de la razón", dar *sentido* a la caducidad, a la muerte, en virtud de una promesa de salvación o en manos de un *Espíritu* que se autoafirmaba en la historia. El fin no era la realización de la Idea de libertad, ni el camino plagado de ruinas que hubo de dejar la razón tras de sí en su hacerse. El fin era, para Nietzsche, la *felicidad*, y ella

9 *Op. Cit.*, p. 113.

10 A este respecto Hegel afirma en sus *Lecciones*: "Se puede también tomar la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de la felicidad son en ella hojas vacías". Hegel, G. W. F.: "Introducción general" en *Lecciones de filosofía de la historia universal, op. Cit.*, p. 88.

dependía de cierta capacidad de olvido, de cierto vivir de manera no-histórica. Así, sin la capacidad de desembarazarse de las cadenas del pasado no habría disfrute del momento, del ahora de la felicidad. La idea de felicidad volvería a parecer en Walter Benjamin. Sobre ella y no sobre el Reino de Dios habría de erigirse la idea de historia[11].

Sobre el olvido y su opuesto, la memoria, como así también acerca de la felicidad, nos referimos con Nietzsche en ocasión de su libro –escrito unos años después– titulado *La genealogía de la moral* (1887). En el "Tratado primero: 'bueno y malvado', 'bueno y malo'" el autor interrogaba la procedencia, la *genealogía* de dichas nociones, y descartando la interpretación que rezaba que lo 'bueno' procedía de 'lo útil' y lo 'no-egoísta', Nietzsche afirmaba allí que el verdadero origen de estas nociones provenía de un *pathos de la distancia*, es decir, de una relación de dominación de una especie superior sobre otra inferior. Lo 'bueno' era, de este modo, lo noble, poderoso, superior, en oposición a lo bajo, lo abyecto, lo plebeyo. Fue sólo a partir del *instinto de rebaño* que los términos "egoísmo"-"no-egoísmo" como términos antitéticos vieron la luz. Fue en el seno de la casta sacerdotal que se desarrollaron las nociones de 'bueno' y 'malo' en sentido no-estamental. Fue también allí donde el alma se volvió 'malvada'. Pero lo que nos importaba subrayar a este propósito en nuestro Capítulo II era la importancia que la *transvaloración de los valores* tuvo y tiene –señalábamos con Nietzsche– en la creación de valores morales que, lejos de interrumpirse, encontraban en la ciencia y la filosofía un terreno apto para su continuidad.

En pocas palabras, la *transvaloración* refería a una operación de inversión ocurrida en la historia: la identificación aristocrática cuya serie era bueno = noble, poderoso, bello, feliz, amado por Dios, había transmutado en otra –señalaba Nietzsche– que identificaba lo bueno con lo miserable,

11 Ver a este respecto el último apartado de nuestro Capítulo IV.

teseopress.com

lo pobre, lo sufriente, lo enfermo, como únicos benditos por Dios.

Con esta inversión llevada a cabo por el pueblo judío y coronada por el cristianismo y la "*autocrucifixión de Dios para la salvación del hombre*"[12] nacía en la moral la "rebelión de los esclavos" (que no ha cesado de vencer afirmaba el filósofo). El nacimiento de esta moral era un "no" dicho hacia "afuera", que distaba del origen de la moral noble nacida de un sí dicho a sí misma. La moral esclava necesitaba de un mundo externo y opuesto para ser, para surgir, pues su modo era la *reacción*. Ella era fruto del resentimiento, de la impotencia (por oposición a la potencia "noble") y acabaría por ser más *inteligente* –afirmábamos con Nietzsche– que las razas nobles, pues veneraría esta cualidad como condición de existencia y no como mero refinamiento. Esta moral reactiva "creó" un enemigo "malvado" y se ubicó por oposición a él como "lo bueno". Nietzsche nos recordaba que 'malvado' provenía de *böse* que significaba lo original, el comienzo, la auténtica acción. Así, lo noble cuyo origen se encontraba en sí, que era acción espontánea, había devenido por inversión 'lo malvado' (que es lo bueno visto desde la perspectiva del resentimiento) cuando para la moral noble lo 'malo' proviniendo del término *schlecht* significaba la creación posterior, lo marginal, nuevamente, lo *reactivo*.

Pero explicitemos –decía Nietzsche– el otro origen, el origen noble de lo 'bueno'. Una imagen surgida de la paráfrasis de Nietzsche nos resultaba esclarecedora: los corderos piensan que el ave de rapiña es malvada; el ave de rapiña piensa que los corderos son sabrosos. Lo que a través de este ejemplo se sugería era el carácter reactivo en un caso y la acción espontánea, *sui generis*, en otro. Al respecto afirmaba Nietzsche: "Exigir a la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-juzgar, un querer-enseñorarse [...] es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice

12 Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral, Op. Cit.*, p. 41.

en fortaleza"[13]. Un quantum de fuerza es eso, un quantum de actividad, un pulsionar, un actuar. Sólo por un malentendido o juego del lenguaje se le imputaba a un *sujeto* un hacer. La moral del pueblo separaba la fuerza –aseveraba Nietzsche– de su exteriorización, como si hubiera un *dueño* que pudiera optar por exteriorizarla o no, como si existiera algo así como una *intención* que antecediera un actuar. Tampoco la filosofía y la ciencia habría podido desprenderse de estos "sujetos". Pero no ha de sorprender que "las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen a favor suyo esa creencia e incluso [...] sostengan con mayor fervor [la idea] de que *el fuerte es libre* de ser débil"[14]. El arte de falsificar la impotencia había devino, así, en virtud renunciadora, callada, expectante. La imposibilidad de acción se trocó en *mérito* y la necesidad de autoconservación y autoafirmación redundó en la necesaria creencia y postulación del "sujeto".

Finalmente, en lo que respecta al *olvido* esta es una virtud de la moral noble por oposición a la memoria, instrumento del resentimiento que se ha instaurado a través del *ideal ascético*. En efecto, todo el "Tratado segundo: 'culpa', 'mala conciencia' y similares" consistía en el relato de la violencia que supuso la creación de un animal al que le fuera lícito hacer *promesas*, esto es, la creación de la *memoria*; fuerza "antinatural", reactiva, que violenta a la capacidad o fuerza activa del olvido. Ella no representaba un querer, un poder, antes bien, era un "no-*querer*–volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica

13 *Op. Cit.*, p. 51.
14 *Op. Cit.*, p. 52.

memoria de la voluntad"[15]. La memoria se presentaba, de este modo, como la otra cara del resentimiento.

La *felicidad* también difería en cada una de estas valoraciones morales. En tanto en la moral esclava ella era sólo episódica, en el sentido de estar referida a un mero relajamiento de los miembros, a una distención, a algo pasivo; en la moral noble (o guerrera) la felicidad era actividad, artificialidad.

Luego, la imputación de una acción a un *sujeto* pleno de *intención*, la impresión violenta de una *memoria*, y la sujeción ocurrida sobre la base de la "culpa", el pecado y la consecuente promesa de *salvación* que conllevaba la depreciación de la vida profana, eran mentadas como el resultado de aquella inversión que, pensada en términos de *transvaloración* se continuaba en el *ideal ascético* que subyacía y fungía el terreno común de la religión, la filosofía y la ciencia. Él era producto de la voluntad de introducir en la *conciencia* de los hombres su autodesprecio, su miseria, al punto de lograr que se avergonzasen de la propia felicidad. El 'pathos de la distancia' que era el punto de partida de la genealogía de la valoración moral (de lo bueno y lo malo) era también aquí el que mantenía la diferencia entre los "sanos" y los "enfermos". Y, de entre éstos últimos, una porción había asumido –afirmaba Nietzsche– el rol de direccionar el "resentimiento" para neutralizar la amenaza de anarquía o el estallido del rebaño. Con el objeto de volver inocuos a los enfermos, ellos –los sacerdotes ascetas– se servían de los peores instintos de los que sufren "con la finalidad de lograr la autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación"[16]. No

15 *Op. Cit.*, p. 66. A este fin sirvieron todos los "instrumentos de cultura": a sacar del animal rapaz uno manso y civilizado, un animal doméstico. Y esta tarea incluyó la violencia y el dominio para la construcción de sí, sobre -al menos- tres dimensiones: dominio de las circunstancias, dominio de la naturaleza, dominio de todas las criaturas. Es al final del proceso de uniformización y calculabilidad de los hombres que encontramos al *individuo soberano*. Ver: Nietzsche, F.: "Tratado segundo: 'culpa', 'mala conciencia' y similares" en *Genealogía de la moral*, México, Alianza, 1972. Pp. 65-110.

16 *Op. Cit.*, p. 149.

teseopress.com

se atacaban las "causas", tan sólo se mitigaba el sufrimiento por vía moral-psicológica, por el *training*, mediante la *actividad maquinal* (a la que llaman 'la bendición del trabajo'), pero también mediante el *desenfreno de los sentimientos* que, al redundar en culpa, resultaban provechosos para la intervención y justificación religiosa. El motivo de la a*ctividad maquinal* y su relación con la *autoconservación* fue reelaborado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo* con el fin de reflexionar, no casualmente, sobre *Odiseo* como testimonio de la "genealogía del sujeto moderno".

Mas, en nuestro segundo capítulo, la importancia de comprender el *ideal ascético* radicaba en que la pluralidad de sus sentidos evidenciaba una única cuestión: "la realidad fundamental de la voluntad humana: su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* –y prefiere querer *la nada* a *no* querer"[17]. El ideal ascético, decía Nietzsche, "cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para *su* obra, como vía y como medio para *su* meta"[18]. Lo que venía a proporcionar el ideal ascético era una *meta*, en rigor, un *sentido* que colmara el vacío, la *falta* en el hombre. Este vacío que no encontraba explicación y que el hombre no podía justificar, hacía de él un ser sufriente, "*sufría*" –decía Nietzsche– "del problema de su sentido". Pero lo más interesante del planteo consistía en que el problema no era el sufrimiento mismo sino:

> el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: '¿para qué sufrir?' [...]. La falta de sentido del sufrimiento, y *no* este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, –*¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido*![19].

---

17 *Op. Cit.*, p. 114.
18 *Op. Cit.*, p. 170.
19 *Op. Cit.*, p. 185.

De este modo el sufrimiento era *interpretado* y con él arribaba el horizonte de la *culpa* y la perspectiva de la *salvación*.

Ahora bien, el antagonista de este ideal ascético (en principio sacerdotal, pero no solo sacerdotal) no era la filosofía ni tampoco la ciencia. Ambos constituían –para Nietzsche– "su más espiritualizado engendro": no eran *libres* como se pretendían "*pues creen* [creían] *todavía en la verdad*"[20]. No sólo eso, ambas compartían con el ideal ascético una serie de presupuestos: el desprecio por la vida, por la sensualidad, la corporalidad, la materialidad y lo más fundamental, una *fe metafísica* en "la *in*estimabilidad, *in*criticabilidad de la verdad"[21].

Finalmente, Nietzsche imputaba a Hegel el ser el retardador *par excellence* de la victoria del ateísmo, en otras palabras, le atribuía una cuota de la responsabilidad en la demora de la caída de la moral esclava (judeo-cristiana y de la continuidad de la *fe metafísica* contenida en el *ideal ascético*) por su apelación al *sentido histórico*, por su divinización de la existencia.

La historia cristiana habría de ser sustituida –afirmaba Nietzsche en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*– por otra mejor. La nueva historia tenía una triple tarea: en primer lugar, reconocer al origen como origen histórico; en segundo lugar, la historia habría de resolver por sí misma el problema de la historia; finalmente, el saber debía volver su crítica contra sí mismo. "Este triple *debe* constituye el imperativo del espíritu del 'tiempo nuevo', en

20 *Op. Cit.*, p. 173.

21 *Op. Cit.*, p. 176. Esta fe metafísica consiste en la creencia de un valor *en sí de la verdad* y lo que se requiere -asevera Nietzsche- es, precisamente, que este postulado sea puesto en entredicho, en otras palabras, es necesario hacer de la *verdad* no un postulado ni una fe sino un *problema*: "La voluntad de verdad necesita una crítica". Ver: Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral*. Trad. Sánchez Pascual, España, Alianza, 1972, pp. 113-186.

teseopress.com

el caso de que haya en él algo realmente nuevo, potente, prometedor de vida y original”[22].

Como intentamos demostrar en nuestros capítulos III, IV y V, estas exigencias fueron acogidas por los autores del llamado “marxismo occidental”, si bien con distintos matices. En primer lugar, el reconocimiento de un origen no como algo originario, impoluto, primero e idéntico a sí, sino como uno conflictivo y doloroso, en constante devenir, fue uno de los puntos desarrollados por Lukács, Benjamin, Adorno y Horkheimer. En segundo lugar, la obligación de pensar los problemas de la historia, pero también de la filosofía y la ciencia, en términos intrahistóricos, en otras palabras, la obligación de reflexionar en torno a las determinaciones sociales del conocimiento, fue otro de los puntos centrales abordados también por estos tres autores, en la presente tesis. La idea, en tercer lugar, de un pensamiento que ha de hacerse violencia a sí mismo, que ha de pensar en sus propios límites fue, sin duda, uno de los aportes fundamentales de la “Escuela de Frankfurt”. Baste, por ahora, remitir a aquel párrafo de *Dialéctica del iluminismo* que decía: “Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para traspasar los mitos”[23].

Finalmente, contra el supuesto de una identidad entre sujeto y objeto comprometida en la *fe metafísica* y en el postulado de la incriticabilidad de la verdad, contra la imputación de una acción a la *intención* de un *sujeto*, contra la asignación de un *sentido* teleológicamente orientado tendiente a la justificación del sufrimiento, contra la *idea*, en suma, de una *libertad* realizada allende el dominio efectivo, se erigieron las posiciones que desplegamos en las páginas anteriores.

Veamos ahora qué ocurre con la cuarta exigencia.

---

22 Nietzsche, F.: www.nietzscheana.com.ar, p. 33.

23 Adorno, T. W. y Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*. *Op. Cit.*, p. 60.

IV

En cuarto lugar, la voluntad de Hegel de no contentarse con historias parciales, ni con generalidades abstractas, tampoco pudo ser realizada cabalmente a pesar de sus incansables e inestimables esfuerzos. Su genuino intento de hacer justicia a las historias particulares, concretas, de los *Espíritus de pueblo* quedó anulado –a nuestro entender– a partir del enunciado de la razón como sustancia infinita. Pues, si la razón en tanto sustancia y potencia infinita es, por un lado, *materia*, es decir, todo lo que existe como vida y no-vida, es lo animal, lo vegetal, pero también lo mineral además de lo humano; por otro lado, es *forma*, esto es, la realización de aquel contenido en diferentes y múltiples plasmaciones. Luego, nada puede escapar a ella. Hegel a este respecto sostenía: "esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella"[24]. Si ese "ella" remite a la razón, y si nada de lo que se manifiesta en el mundo puede ser distinto a la razón, no queda más que afirmar que "todo lo real es racional". En otras palabras, si como afirma Hegel lo "que es conforme a la idea tiene realidad", entonces, no sólo la frase "lo racional es real" es válida, sino también su inversión, esto es, "lo que es real es racional" o bien lo "ideal (conforme a la idea) es real". Es el peligro inminente que encerraba esta posibilidad la que volvía altamente problemáticas las afirmaciones de Hegel para Adorno y Horkheimer. A este respecto, en un artículo de 1938 Horkheimer analizaba la frase completa extraída de la *Filosofía del derecho* de Hegel que decía lo siguiente: "'Lo que es racional, es real; lo que es real es racional'". Las dos partes entraban en contradicción –aseveraba Horkheimer–. Si el primer fragmento afirmaba que un algo incondicionado que existiera por fuera de la idea no se diferenciaría de una quimera, aseverando luego que lo que era pensado debía

---

24 Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Op. Cit.*, p. 43.

tener existencia terrena; por otro lado, la segunda parte de la frase, operaba como una sanción respecto del curso del mundo, éste habría de transcurrir ordenadamente según el pensamiento puro de la razón. ¿Cómo eran posibles ambas afirmaciones? ¿De qué modo podía convivir una intención iluminista con una doctrina metafísica? se preguntaba allí el autor. La respuesta la encontraba Horkheimer en el concepto de *conocimiento incondicionado* acuñado por la filosofía idealista alemana y continuado por Hegel. Dos eran sus supuestos: identidad de sujeto y objeto, y fundamentación del saber particular en el conocimiento de la totalidad. Ambos supuestos fueron centrales en la crítica realizada a Hegel por los "frankfurtianos".

En rigor, Hegel eliminaba de su planteo la posibilidad de la existencia de algo así como "historias parciales", o mejor particulares, pues para que a estas se le otorgase una existencia verdadera debería contemplarse la posibilidad de algo realmente diferente, distinto en la historia. Y, como vimos, para Hegel no existe nada por fuera de la razón, del *Espíritu*; para él, las historias parciales no son más que la forma que se da a sí el *Espíritu*, que siempre era *Uno* e idéntico a sí mismo.

Su planteo, bajo ningún punto de vista, podría contentarse con historias parciales, pues como él mismo afirmaba: "Por cuanto tratamos de la vida del Espíritu y consideramos todo en la Historia Universal como manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado por grande que sea"[25].

25 *Op. Cit.*, p.150. Unos renglones más arriba de la frase citada leemos: "Al concebir la historia universal, tratamos de la historia, en primer término como de un pasado; pero tratamos también del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente: el espíritu es inmortal". Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Op. Cit.*, p. 149.

teseopress.com

De este modo, la voluntad de no contentarse con historias parciales, de orientarse a la totalidad, efectivamente se cumple, pero es este mismo cumplimiento el que lo conduce al fracaso. Dado que, como afirma Hegel, la razón no puede existir por fuera de las manifestaciones concretas y particulares que *se* da en la historia, éstas sólo tienen *significación* en la medida en que sirven de tránsito a otras determinaciones espirituales que, conservándolas (transfiguradas) las superan. Así, podríamos afirmar que a aquellas formas particulares, concretas, se las inmortaliza, y al inmortalizarlas se las *justifica*. Pero esta justificación dista de la voluntad de hacer *justicia* a la caduco, a aquello que quedó "trunco" en el camino de esta realización espiritual, a aquello que fue violentamente interrumpido. Aún más, el modo en que se produjo aquel fin, aquella interrupción de las formaciones particulares no importa a esta consideración de la historia, pues lo que a ella es caro es lo que habiendo sido "su" obra, las continúa, *se* continúa o prolonga por el conjunto.

Por otro lado, la intención de orientarse a la totalidad, a una no abstracta decía Hegel, tampoco se lleva a cabo satisfactoriamente. Ya Lukács, como tuvimos ocasión de demostrar, abordaba la polémica en torno a esta categoría, pues de un lado, la rescataba en función de su productivo rol heurístico y de otro, la criticaba en virtud del carácter meramente abstracto y cerrado que había asumido en el planteo hegeliano.

Adorno y Horkheimer, también cuestionan el modo en que Hegel concibió esta categoría. Para ambos el pensamiento de Hegel no se *orienta* a una totalidad concreta, antes bien, la supone o anticipa en el sistema, la hipostasia; reduce a ella toda multiplicidad y deduce de ella todo lo existente. Mas estas cuestiones sólo pueden esclarecerse si remitimos al quinto motivo crítico: la distinción entre causalidad externa, y causalidad "interna"; último punto del cual tomamos nota en nuestro primer apartado y que a continuación nos proponemos abordar.

V

Finalmente, llegamos a uno de los objetivos centrales propuesto por Hegel, esto es, no confundir la causalidad externa (la contingencia) con la causalidad interna (o necesaria), como principio que habría de regir el modo filosófico –y verdadero– de considerar la historia. Como es de esperar, este objetivo tampoco salió indemne de nuestro recorrido. Si en esta diferenciación se cifraba la posibilidad de una historia "objetiva" "justa" y "concreta", su crítica y revisión se presentan como fundamentales.

Para descubrir la sustancialidad racional de la historia universal, señalaba Hegel: "hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos"[26]. La verdad de la historia no se hallaba luego en la superficie de los fenómenos, en los hechos, en su posible combinación y efectos, sino en algo de mayor envergadura y profundidad que, encarnando en ellos, no obstante, los continuaba.

Captar esta verdad era lo que se buscaba mediante la consideración filosófica de la Historia que implicaba, así, eliminar, depurar lo contingente, lo externo, reteniendo sólo aquello que escapaba al acaso, aquello que se ajustaba a una *necesidad interna*. Pero la contingencia, afirmábamos en nuestro Capítulo I, no debía ser leída como el equivalente al azar, pues no era puro accidente. La contingencia refería, por el contrario, a un tipo específico de causalidad: una *causalidad externa*. Ésta se remontaba a causas, pero estas causas eran, para Hegel, sólo circunstancias, pues no se vinculaban a un *sentido* o fin último –e interior– de la razón. La causalidad externa al no remitir, en definitiva, a ningún *telos*

26 *Op. Cit.*, p. 45.

que pudiera dotar de *significación* a los acontecimientos, se presentaba a sus ojos, como irrelevante.

Lo relevante, entonces, era lo que sí se relacionaba con un *telos*, aquello que produciéndose a partir del fenómeno –contingente o externa– lo excedía, "*se* prolongaba", o expresándolo en una imagen, aquello que los atravesaba como una flecha y lo continuaba (*se* continuaba). Consecuentemente, lo que el pensamiento –la filosofía de la historia– hacía, era subrayar lo significativo de los acontecimientos concretos (en la acepción más vulgar de empíricos) para la razón, esto es, buscaba discernir entre lo esencial y lo inesencial. La determinación de ambos momentos estaba sujeta al *fin* que la razón perseguía o se daba a sí misma en la historia. Determinar este fin suponía dar con este tipo específico de causalidad: la *causalidad interna*.

Por esencial se entendía todo aquello que se orientase a la realización del fin interior a la razón. De tal suerte, para poder destacar lo esencial de lo inesencial era preciso, decía Hegel, *conocer* lo esencial, conocer el modo en que este fin se nos revelaba en la historia. Y, como en nuestro Capítulo I desarrollamos, este fin se reveló en la historia bajo la *idea* de libertad.

Respecto de la dialéctica de esta *idea* de la razón ya dimos cuenta en los distintos capítulos, veamos ahora, cuales son las críticas que esta consideración de la historia según el *fin último* recibió. Para ello hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que quien aporta el *sentido*, la brújula –la determinación– de la "evolución" es, en Hegel, el concepto que el Espíritu tiene de sí, es decir, la *Idea* (la libertad, el autoconocimiento de lo absoluto). En la persecución de aquel(la), el Espíritu, en tanto individuo y en tanto negatividad, libra una lucha incesante consigo mismo a fin de aproximase a aquello que *es*. Pero esta progresiva concreción, que importa como momento suyo la narración, se realiza, tal como le objetaba Benjamin, desde un sí mismo, desde una autoconciencia que todo lo ha *ya* engullido, pues Hegel no dice otra cosa cuando afirma: "Si hubiese algo que

el concepto no pudiese disolver, digerir, esto sería el mayor desgarramiento e infelicidad"[27]. En efecto, es desde lo que "*se* prolongó" efectivamente en la historia que se realiza la lectura retrospectiva del pasado, que se destaca su causalidad. En esta saga el Espíritu siempre permaneció, en rigor, idéntico a sí mismo, pues, como ya dijimos, nada puede haber por fuera, *afuera*, de él. Es precisamente desde esta identidad que se dirige hacia el pasado recogiendo en aquel lo que *ya* tiene, es decir, destacando sobre un fondo que produce como oscuro, aquellos perfiles que mejor reflejan su imagen (siempre) actual del presente. *Enderezando* en esta labor –según las propias palabras de Hegel– todo lo ocurrido en orden a la razón y en función de su continuidad.

Luego, podemos afirmar que, aquella definición de la consideración crítica de la historia que se pretendía "concreta", "justa" y "objetiva" en el sentido de no disponer los acontecimientos de la historia como materia a la cual volver con los conceptos *a priori* de la razón, redunda en la proyección de un sí mismo que se ha logrado afirmar en función del dominio –siempre violento– no sólo sobre lo existente (naturaleza, en general) sino también sobre sí y sobre los otros. En una concepción tal, el pasado y el presente dejan de ser problemáticos desde el momento en que el primero es pensado como la antesala, la anticipación, la infancia de aquello que, el segundo, es decir, el presente, en cuanto resultado, produce como familiar.

El discernimiento entre causalidad externa e interna es llevado a cabo, podríamos decir con Benjamin, por aquella *fuerza fuerte* que interviene *continuamente* en la historia y traba complicidad con los dominadores a la sazón de todos los tiempos, cancelando con ello la posibilidad del advenimiento de una verdadera libertad a partir de la *interrupción*, del *fin* de las lógicas del dominio, pertrechadas en las nociones de identidad, continuidad y homogeneidad.

27 *Op. Cit.*, p. 148.

No hay una explicación inmanente de los fenómenos, podría aducir Adorno, lo que sí hay –en todo caso– es una capacidad asombrosa de dominar y *administrar* todo lo acaecido en la historia. No hay tampoco verdadera *diferencia* –como ya referimos–, pues sólo existe un sí mismo que no tolera que nada quede *afuera*. Y en esta aversión a lo otro, a lo diferente, el positivismo en tanto producto del iluminismo no es tan diferente o "superador" como quisiera del mito. Al explicar el mundo circundante en términos de todo o nada, mito e iluminismo, los aproximaba vertiginosamente. A este respecto Adorno y Horkheimer, aseveraban:

> El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo[28].

La determinación de que nada quede *fuera* puede ser pensada bajo el paraguas de aquel *tono post* al que hiciéramos referencia con Oyarzún en nuestra "Introducción" para señalar la crítica a la desmedida capacidad "administradora" (dominadora), "subsunsora" de lo real y de los acontecimientos, que caracteriza a ciertos discursos *post* que reflexionan en torno a la relación del presente con la historia y con lo "nuevo" que en ella puede emerger. En otras palabras, lo anterior no significa que ya nada pueda suceder, antes bien, alude a que "todo lo que pueda suceder aún podrá ser administrado y todavía más (éste sería el postulado administrativo por excelencia) que de antemano es

---

28 *Íbidem.*

administrable"[29]. La noción que sintetizaba esta capacidad "administradora" era –siguiendo a Oyarzún– la de *providencia*, esto es, lo ordenado y ordenable según un *plan* racional.

Es este tono de la *administración* que no tolera que nada quede *afuera*, es este tono que todo lo engulle (lo incorpora), el que vimos operando en Hegel, y también bajo el nombre de *Providencia*. Así, como señalamos en la "Introducción", lo nuevo de lo "post" no sería, en rigor, tan novedoso, pues estando en acto en Hegel –de un modo verdaderamente sofisticado– fue cuestionado tanto por Friedrich Nietzsche y como por los pensadores del "marxismo occidental". Y, como vimos, también de ellos recibió críticas complejas, en nada reduccionistas, substancialistas o arcaizantes.

Quizás una de las mayores virtudes de las diferentes posiciones críticas sea su capacidad de sostenerse en el abismo: de no sucumbir al irracionalismo, ni vanagloriarse de lo que pueda caer bajo el dominio del concepto.

VI

Por último, lo que de este trabajo resulta es la pregunta por un modo de pensamiento que no redunde en el festejo de lo existente (Hegel visto por Nietzsche, mas no sólo por éste); la pregunta por un pensamiento que haga de la *verdad* un problema (Nietzsche). Surge, asimismo, la necesidad de un tipo de razonamiento que evidencie su propia determinación social mostrando con ello los límites de la conciencia como límites "verdaderos", es decir, un pensamiento que muestre a la conciencia cosificada como conciencia verdadera de la falsedad de lo social (Lukács). Finalmente, se nos presenta la urgencia de pensar un modo de relacionarnos con el pasado que no se traduzca en la identificación con el

---

29 Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin", *Op. Cit.*, p. 223.

vencedor a la sazón de todos los tiempos; urge la necesidad de reflexionar acerca de la irreductibilidad de las imágenes pretéritas que *no* por reclamar una interpretación implique que la supongan o que venga con ellas adherida, dadas de antemano (Benjamin). Se evidencia, por otro lado, la exigencia de un pensamiento no reificado que pueda reflexionar sobre sus propios límites, hacerse violencia, pero asumiendo con ello la diferenciación de los distintos tipos de violencias inscriptas en las diferentes prácticas.

Irrumpe, luego, la cuestión referida a un modo de conocimiento acerca de lo social que se resista a cumplir una función eternizadora y complaciente respecto de lo existente. En otras palabras, el problema que se nos plantea nos devuelve la incómoda pregunta: ¿de qué modo puede realizarse una crítica al iluminismo como mitología (en el más lato sentido de ideología) desde un conocimiento, una ciencia o un saber determinado por las mismas lógicas que se quieren conjurar? (Adorno).

A lo largo de estas páginas la *historia* apareció como uno de los caminos privilegiados que podrían conducir a la desfetichización de la realidad y de la percepción que producimos respecto de ella. Pero, como vimos, más que de un concepto unívoco de historia de lo que se trata, en la mayoría de los planteos, es de un pensamiento crítico, negativo, que parte de lo existente para evidenciar sus limitaciones, que busca dar cuenta de las determinaciones concretas, sociales, del pensamiento. El carácter concreto de estas determinaciones hace que ningún concepto de historia posible pueda valer para todos y cada uno de los tiempos, antes bien, exige de la filosofía y las ciencias una incansable labor reflexiva, pues, en rigor, tampoco la noción de *tiempo* histórico, de *sujeto* y de *totalidad* –tanto de la historia como del conocimiento– son uno y el mismo, según la interpretación que propusimos de los distintos autores.

Quizás lo que resulta del presente recorrido no sea más que un nuevo y renovado conjunto de interrogante, que sólo de modo parcial y fragmentario, pudimos dar cuenta

teseopress.com

en estas páginas y que formará parte, sin dudas, de nuestras investigaciones futuras. Nos referimos al conocimiento *como* problema, al lugar de la verdad en las ciencias sociales, a la noción de crítica y de negatividad, a la cuestión del conocimiento como praxis social. En este sentido, nos preguntamos ¿cómo habría de ser un pensamiento que se resistiera a reproducir acrítica y aproblemáticamente el dominio efectivo sobre lo real? Si en Lukács la función desmitificadora quedaba en manos de una conciencia posible (*atribuible* del proletariado) que, asumiendo su historia material, concreta (su condición de ser producto de relaciones sociales) podía, orientándose a la totalidad, pensar la génesis, y por lo tanto, también, la caducidad del sistema del cual formaba parte; en Benjamin y Adorno el problema se presenta de un modo más complejo. No se trata ya del monopolio de la emancipación y la verdad en manos de un único sujeto en virtud de una posición "privilegiada" en la estructura económico-social. Antes bien, la posibilidad de un pensamiento no reificado se cifra en la construcción de una *interpretación* materialista y dialéctica de la realidad, partiendo del reconocimiento de la mediación del concepto.

En este sentido Adorno afirma en "Actualidad de la filosofía" que la *interpretación* no retrocede ante el derrumbe de las pretensiones filosóficas de la totalidad; que ella excluye todas las preguntas ontológicas, en sentido tradicional; que suprime toda idea de una totalidad autosuficiente del espíritu; y, por último, ella concentra las preguntas "filosóficas" en bloques intrahistóricos complejos. Pero no se trata aquí sólo de la filosofía, pues sospechamos que lo que es enunciado en este texto de la década del '30, excede el mero ámbito disciplinario y sus sugerencias atañen a toda ciencia social que pretenda producir un conocimiento crítico en una sociedad "no reconciliada".

Estas indicaciones conducen –afirma allí Adorno– a la disolución de aquello que, hasta ahora, hemos conocido bajo el nombre de filosofía –ahora sí, sin comillas–.

La crítica a este pensamiento representa –no sólo en este artículo– una de las labores más serias y acuciantes.

Erigiéndose en contra de un pensamiento de la identidad Benjamin y Adorno llevaron adelante sus proposiciones críticas. Un modo de presentar los principios metodológicos surgidos de ella es el que propone Antonio Aguilera en su intento por contornear el pensamiento adorniano: "no identidad lógica no identidad psicológica y no identidad gnoseológica [...]. En una fórmula 'confrontación pensante entre cosa y concepto'"[30].

Desagregando cada uno de estos elementos advertimos que, el primero consistiría en la negación de la existencia de elementos absolutos en los fenómenos o en su terminología. En esto radica –parafraseando a Adorno– el afirmar que no es posible hipostasiar ni la totalidad, ni los elementos. Se vincula con esto la resistencia a las definiciones cerradas o definitivas que reifican o anquilosan los objetos. Mas ello no supone tampoco producir constantemente neologismos, pues la lógica que subyace es la misma: la desestimación de la realidad histórica[31]. En este marco de relación entre el concepto y el objeto, habría que comprender a las palabras como *cicatrices históricas*, como *heridas* a las que no podemos tapar con algún apósito, a las que es preciso dar un cuidado paciente y delicado, en la búsqueda por recomponer sus tejidos.

Habría que tener en cuenta, además, que los conceptos nunca podrán abrazar la significación de sus objetos, aunque no puedan más que intentarlo. Y en esto coincidiría también Lukács, a pesar de ciertos comentaristas de su obra

30 Aguilera, A., "Introducción: lógica de la descomposición" en *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991. p. 49.

31 También en ello coincide Adorno con Benjamin. Para éste último las *ideas* al igual que las palabras capaces de expresarlas son finitas, de ello se deduce lo problemático de una constante invención de nuevos términos, pues, como afirma el autor: "Tales terminologías [neologismos] carecen de la objetividad que la historia ha conferido a las principales expresiones de la contemplación histórica". Benjamin, W.: "Introducción..." en *El origen del drama barroco alemán, Op. Cit.*, p. 19.

que leen en la noción de totalidad una intención totalizadora del conocimiento, la postulación de una identidad sin resto entre sujeto y objeto.

En cuanto a la segunda lógica propuesta, ésta debiera interpretase –sugiere Aguilera– en el sentido del *quiasmo*, de oponer verdades irreconciliables como si fueran posibles. El quiasmo es definido por el diccionario de la Real Academia como una figura de dicción que consiste en presentar en órdenes inversos los miembros de dos secuencias. Transpone expresiones cuya apariencia es la de una verdad evidente con el fin de que aparezca en el enfrentamiento lo que va más allá y escapa de los lugares comunes.

La tercera y última lógica, la de la no identidad gnoseológica, es pensada en términos de evidenciar aquello que rehúye al concepto. Esta operación consiste en el juego permanente de oposiciones, en presentar a un concepto como su opuesto, en volverle al concepto su otra cara. Una vez más, podríamos –ahora nosotros– proponer para esta lógica otra figura retórica: el *oxímoron*. Recurriendo también en esta oportunidad al diccionario de la Real Academia, encontramos que esta figura consiste en la combinación en una misma estructura sintáctica de dos palabras o expresiones de significado opuesto que originan un nuevo sentido. Esta lógica, implicada de cierto modo en el precepto benjaminiano de "correlacionar lo extremo y único con su semejante"[32] encuentra uno de los lugares privilegiados para su despliegue en "La idea de historia natural", conferencia de Adorno que analizamos en nuestro capítulo V.

---

32 En Benjamin esta noción aparece en relación a los elementos de los fenómenos que el concepto tiene como tarea redimir. Ellos se manifiestan con mayor claridad en los extremos. "La idea puede ser descripta como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante". El dirigir la vista hacia los extremos, el poner el oído en aquello que de irrepetible, extremo o exagerado, tiene una forma artística, es una de las vías para salvar lo que la gran crítica dejo en el olvido por juzgarlo defectuoso e inconcluso. Ver: Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán. Op. Cit.* p. 17. Ver también el capítulo IV de la presente tesis.

De lo que se trata, en última instancia, es de producir un tipo de conocimiento que reconozca la *discontinuidad*, la distancia e inconmensurabilidad que, en términos benjaminianos, separa al lenguaje divino del profano, a la inmanencia de la trascendencia, a la *idea* del fenómeno, al conocimiento de la *verdad*. Un tipo de práctica que no escamotee el principio crítico de no identidad entre realidad y concepto y que conduzca al cuestionamiento de aquellas pretensiones resumidas en la *ratio autónoma* (idealista) que, en su enseñorarse del dominio del concepto sobre todo lo real, es incapaz de advertir que ese dominio –como explicitamos con Adorno– cabalga, ni más ni menos, que sobre la violencia y dominio efectivo en la (extensa) realidad.

En este marco, lo que un pensamiento crítico reclama, en palabras de Benjamin, no es "un desvelamiento que anula el secreto, sino una revelación que le hace justicia" a la frágil y cadente singularidad[33].

Hacia este complejo de problemas quisiéramos dedicar nuestros esfuerzos futuros.

33 *Op. Cit.*, p. 13.

Referencias bibliográficas

- Adorno T., W.: "Kants, Kritik der reinen Vernunft" (Nachgelassene Schriften, IV, 4. Frankfurt, Suhrkamp, 1995). Traducido por Adrián Navigante. Material del CEDINCI.
- ____________: "Caracterización de Walter Benjamin" en *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*. Trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962.
- ____________: "Actualidad de la filosofía" en *Actualidad de la filosofía*. Trad. José Luis Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991.
- ____________: "La idea de historia natural" en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.
- ____________: "El ensayo como forma" en *Revista Pensamiento de los confines*, Trad. Manuel Sacristán, *número 1, segundo semestre de 1998. Universidad de Buenos Aires. Diótima,* 247-259, 1998.
- ____________: "Sobre la pregunta '¿Qué es alemán?'" en *Consignas*. Trad. Ramón Bilbao. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- ____________: "Sobre sujeto y objeto" en *en Consignas. Trad. Ramón Bilbao. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.*
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*. Trad. H. A. Murena. Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1998.
- Agamben, G.: *Infancia e Historia*. Trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.
- Althusser L.: *Para leer el capital.* México, Siglo XXI, 2000.

- __________: "Ideología y aparatos ideológicos de estado" en *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1999.
- __________: "Prefacio. De *El Capital* a la filosofía de Marx" en *Para leer el capital*. Trad. Marta Harneker. México, Siglo XXI, 2000.
- Anderson, P.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Siglo XXI, 1998.
- Arato, A. y Breines, P.: *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México, FCE, 1986.
- Benjamin, W.: "La tarea del traductor" en Ensayos escogidos. Trad. Héctor Murena, México, Editorial Coyoacán, 2001.
- ___________: "¿Qué es el teatro épico? (Segunda versión)" en *Ensayos V*. Trad. Jesús Aguirre, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- ____________: "Drama (*Trauerspiel*) y Tragedia" en *Ensayos VII*. Trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque. Madrid, Editora Nacional, 2002.
- ____________: "El autor como productor" en *Ensayos V*. Trad. Jesús Aguirre, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- ____________: "Fragmento teológico-político" en *La dialéctica en suspenso*, Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, ARCIS/LOM, 1996.
- ____________: "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (1940) en *Ensayos IV*. Trad. Roberto J. Vernengo. Madrid, Editora Nacional, 2002.
- ____________: "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos" en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Trad. Roberto Blatt, España, Taurus, 1991.
- ____________: *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990.
- Borges, J. L.: "Funes el memorioso" en *Artificios*. Alianza, Madrid, 1993.

- Buck-Morss, S.: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt.* México, Siglo XXI, 1981
- Cano, G.: "Nietzsche y la poderosa fuerza del presente. Una introducción a 'Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida' en Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. [Intempestiva II].* Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- Catanzaro, G. e Ipar, E.: *Las aventuras del marxismo*. Argentina, Gorla, 2003.
- Catanzaro, G.: *La nación entre naturaleza e historia. Interrogación sobre los modos de la crítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Catanzaro, G.: "Seminario de doctorado: ¿Qué significa leer? La teoría benjaminiana de la historia y su problematización de la práctica cognitiva" Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2009. Texto inédito.
- Colingwood-Selby, E.: *Walter Benjamin la lengua del exilio*. Santiago de Chile, Ed. Arcis-Lom, 1997.
- Cuesta, M.: "Modos de leer la historia: José Carlos Mariátegui a la luz de Walter Benjamin" en Cuesta, M. [et. al]: *Vigencia de J. C. Mariátegui. Ensayos sobre su pensamiento*. Buenos Aires, Dialectik, 2009, pp. 81-99.
- Durkheim, E.: "Conclusiones" en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza, 1993.
- Forster, R.: *Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad* en rayandolosconfines.com.ar.
- Foster, R.: *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires, Grupo Editor Altamira, 2003.
- Freud, S.: "La transitoriedad" en *Obras Completas, Tomo XIV*. Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Gil Villegas, M., F.: *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el* Zeitgeist *de la modernidad (1900-1929)*. México, FCE, 1998.
- Grüner, E.: *La cosa política o el acecho de lo Real*. Buenos Aires, Paidós, 2005.

- Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, España, Taurus, 2000.
- Hegel, G. W. F.: *Introducción a la filosofía de la historia universal*. Edición de Roman Cuartago. Madrid, Agora,
- Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* José Gaos, Madrid, Alianza, 1982.
- Hegel, G. W. F.: "Prefacio" a *Filosofía del derecho*. Trad. Angélica Mendoza de Montero, Buenos Aires, Claridad, 1987.
- Horkheimer, M.: "Hegel y el problema de la metafísica" en *Historia, metafísica y escepticismo*. Trad. María del Rosario Zurro. Barcelona, Altaya, 1998.
- Horkheimer, M.: *Teoría tradicional y teoría crítica*. España, Paidós, 2000.
- Kant, I.: *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Infranca, A. y Vedda, M.: "Introducción" en Lukács, G.: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2005.
- Ishaghpour, Y.: "Prólogo" en Goldmann, L.: *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Infranca, A.: "Estudio Preliminar" en Vedda, M.: *La sugestión de lo concreto. Estudio sobre teoría literaria marxista*. Buenos Aires, Editorial Gorla, 2006.
- Ipar E.: "Georg Lukács y la cultura moderna" en Catanzaro, G. e Ipar, E.: *Las aventuras del marxismo*. Argentina, Gorla, 2003.
- Jameson, F.: "Prefacio. Regresiones de la era actual" en *Una modernidad singular. Ensayos sobre la ontología del presente*. Barcelona, Gedisa, 2004.
- Jean Laplanche & Jean Bertrand Pontalis: *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.
- Korch, K.: *Marxismo y filosofía*. España, Ariel, 1978.
- Löwith, K.: *Historia del mundo y salvación*. Trad. Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007.

- Löwy, M.: *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929,* Méjico, Siglo XXI, 1978.
- Löwy, M.: *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.
- Löwy, M.: *Walter Benjamin. Aviso de incendio.* Argentina, FCE, 2002.
- Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Tomo I.* Manuel Sacristán. España, Sarpe, 1985.
- __________: *Historia y conciencia de clase. Tomo II.* Manuel Sacristán. España, Sarpe, 1984.
- __________: *La crisis de la filosofía burguesa*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires, La Pleyade, 1970.
- __________: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929).* Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2005.
- __________: "La teoría de la Novela" en *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México, Grijalbo, 1970.
- __________: "Prólogo a la presente edición" en *Historia y conciencia de clase,* Trad. Manuel Sacristán, España, Sarpe, 1985.
- __________: *Estética. Tomo 2.* Trad. Manuel Sacristán. España, Grijalbo, 1965.
- __________: *Mi camino hacia Marx*, México, s/d, 1959.
- __________: *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. México, Siglo XXI, 1986.
- __________: *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. España, Grijalbo, 1976.
- Marx, K.: "Capítulo I: La mercancía" en *El Capital,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- ________: *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857.* Buenos Aires, Siglo XXI, 1982.
- Mariátegui, J C.: *Peruanicemos el Perú*. Buenos Aires, El Andariego, 2007.

- Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957.
- Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Editorial Edad, 1998.
- ___________: *Genealogía de la moral*, México, Alianza, 1972.
- ___________: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Sánchez Pascual en www.nietzscheana.com.ar.
- ___________: *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida [Intempestivas II]*. Trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- ___________: *La ciencia jovial*. España, Biblioteca Nueva, 2001.
- Oyarzún R., P.: "Introducción" en Benjamin, W.: *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008.
- Oyarzún, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin" en *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile, 2001.
- Oyarzún, P.: *La desazón de lo moderno. Problemas de la modernidad*. Arcis/Cuarto Propio, Chile, 2001.
- Palti, E.: *Aporías. Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley*. Buenos Aires, Alianza, 2001.
- Scholem G.: *Historia de una amistad*. Introducción y traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Buenos Aires, Debolsillo, 2008.
- Vedda, M.: "Estudio preliminar" en Lukács, G.: *Lenin-Marx*. Buenos Aires, Gorla, 2005.
- Vedda, M.: *La sugestión de lo concreto. Estudio sobre teoría literaria marxista*. Buenos Aires, Editorial Gorla, 2006.
- Vieweg, K.: "Comentario" en Hegel, G. W. F.: *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid, Ágora, 2005.
- Weber, M.: *Escritos políticos*. España, Alianza, 2008.

- Wizisla, E.: *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*. Buenos Aires, Paidos, 2007.
- Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*. Argentina, Siglo XXI, 2003.

teseopress.com

teseopress.com